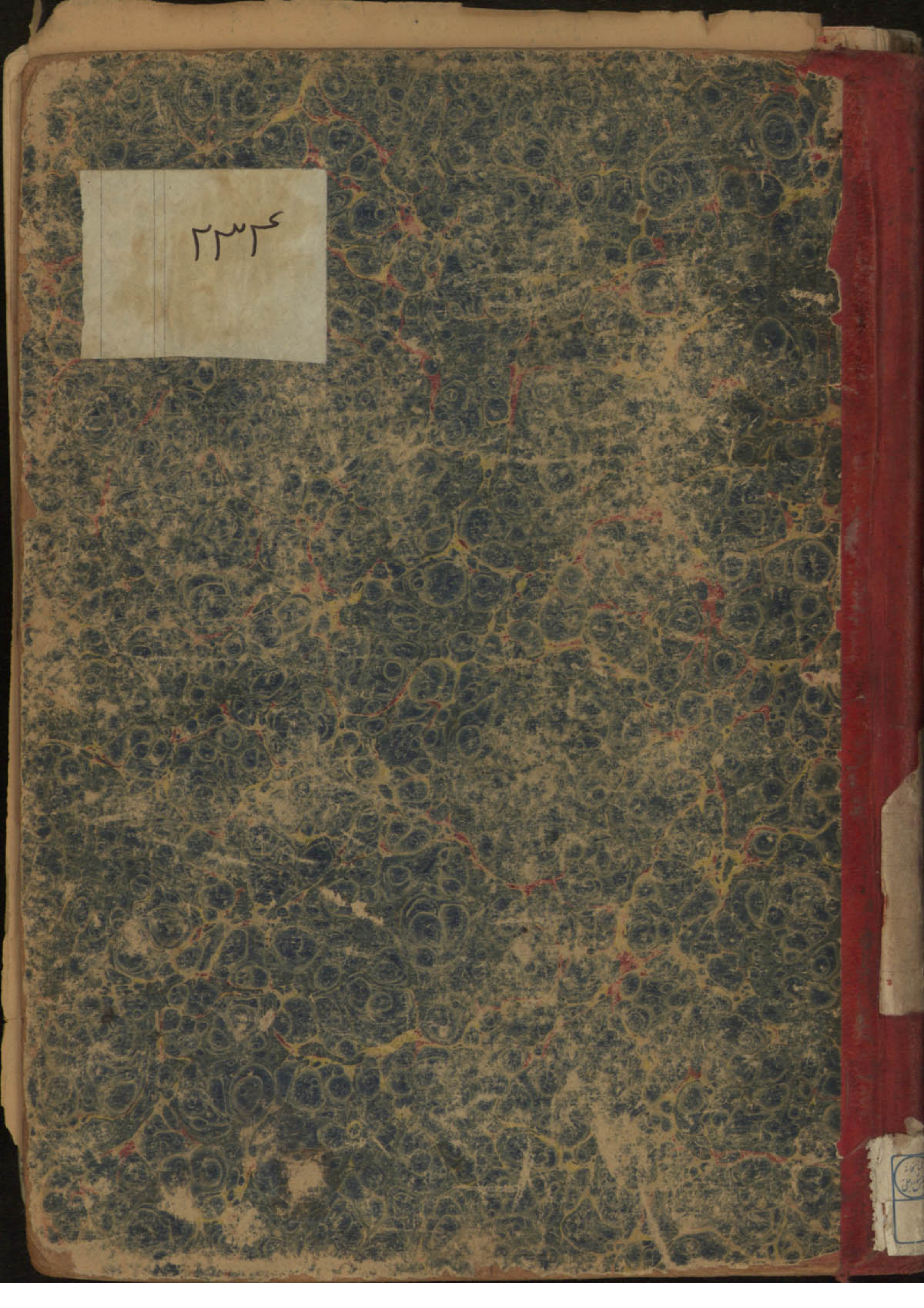
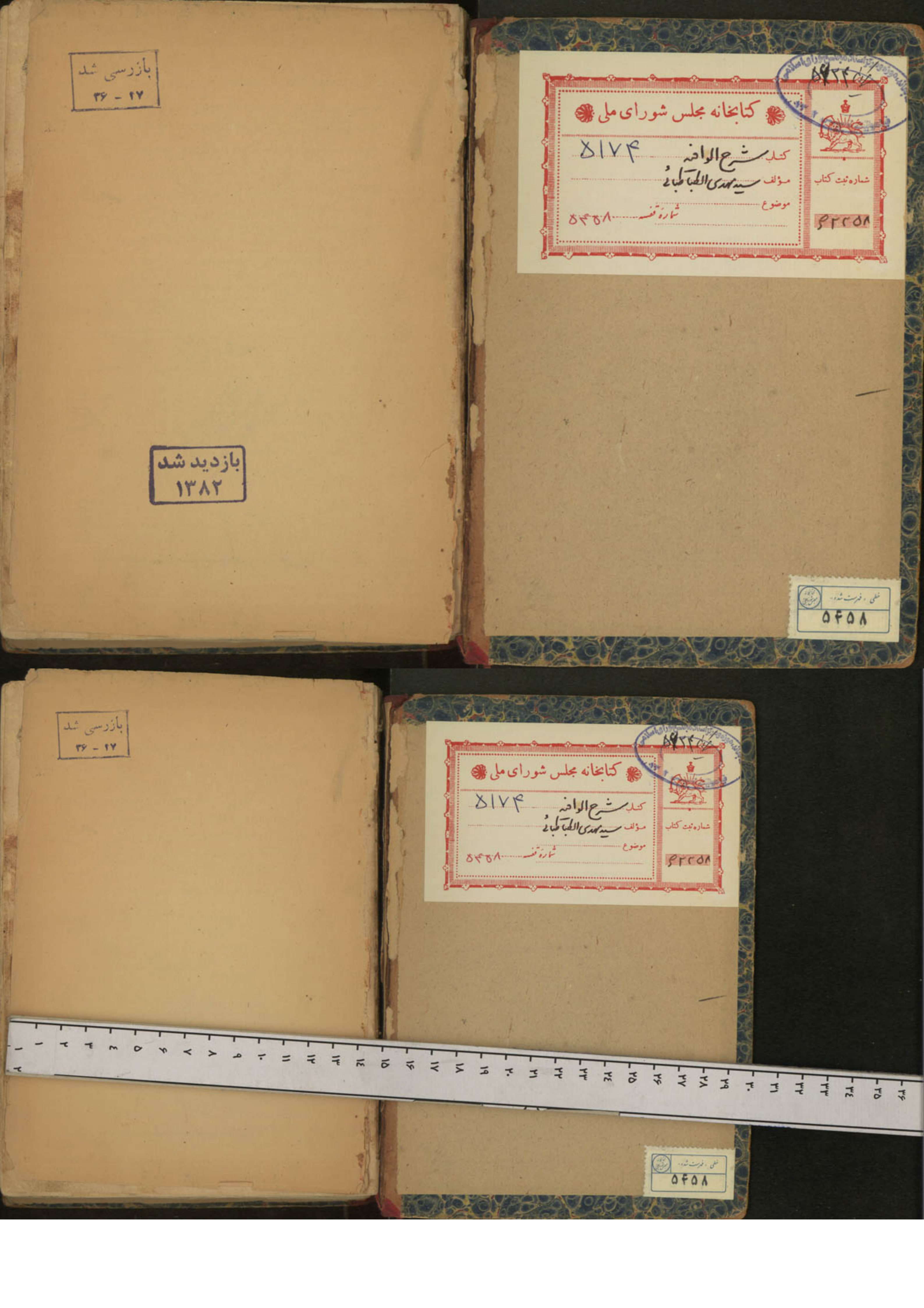
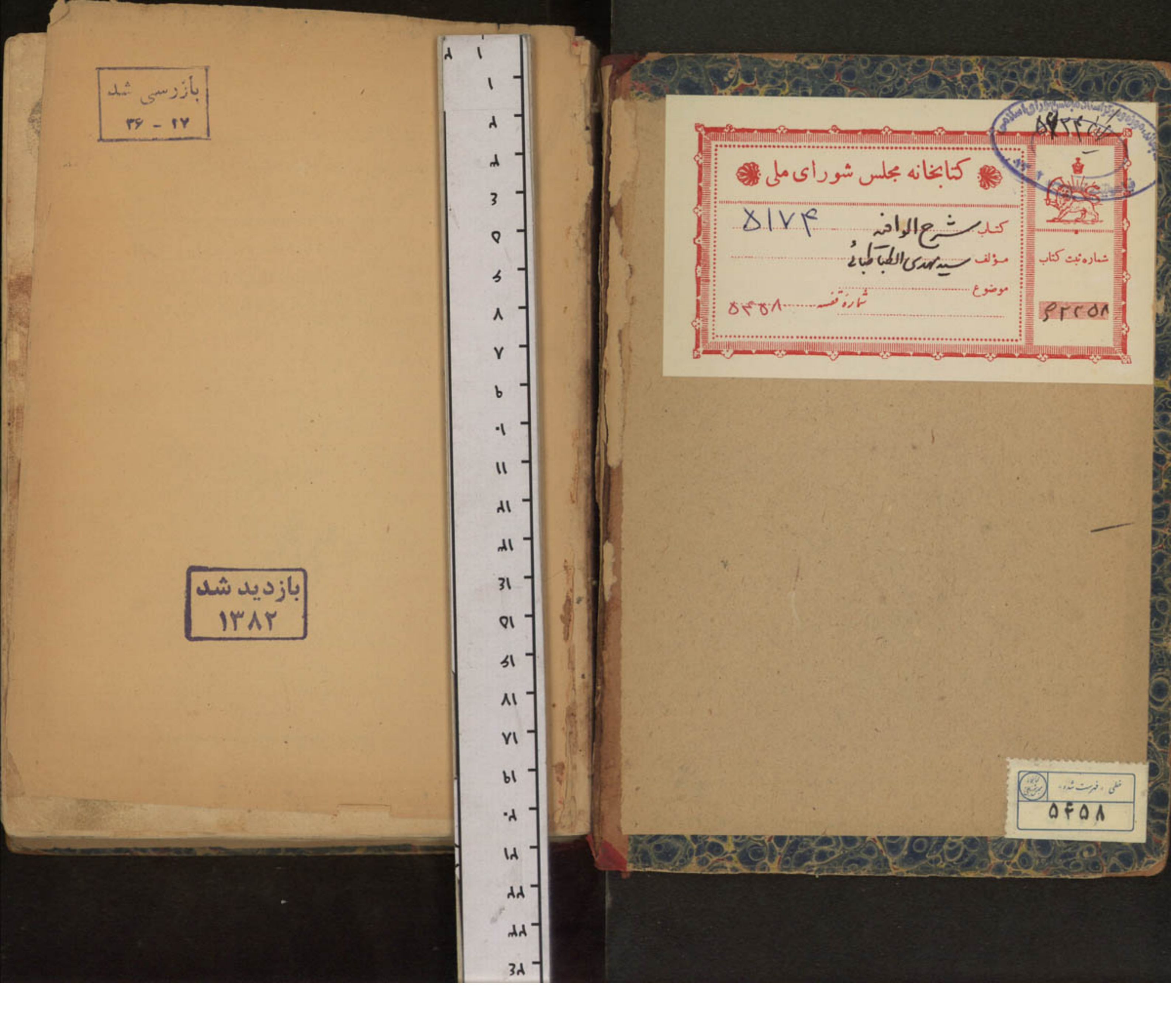
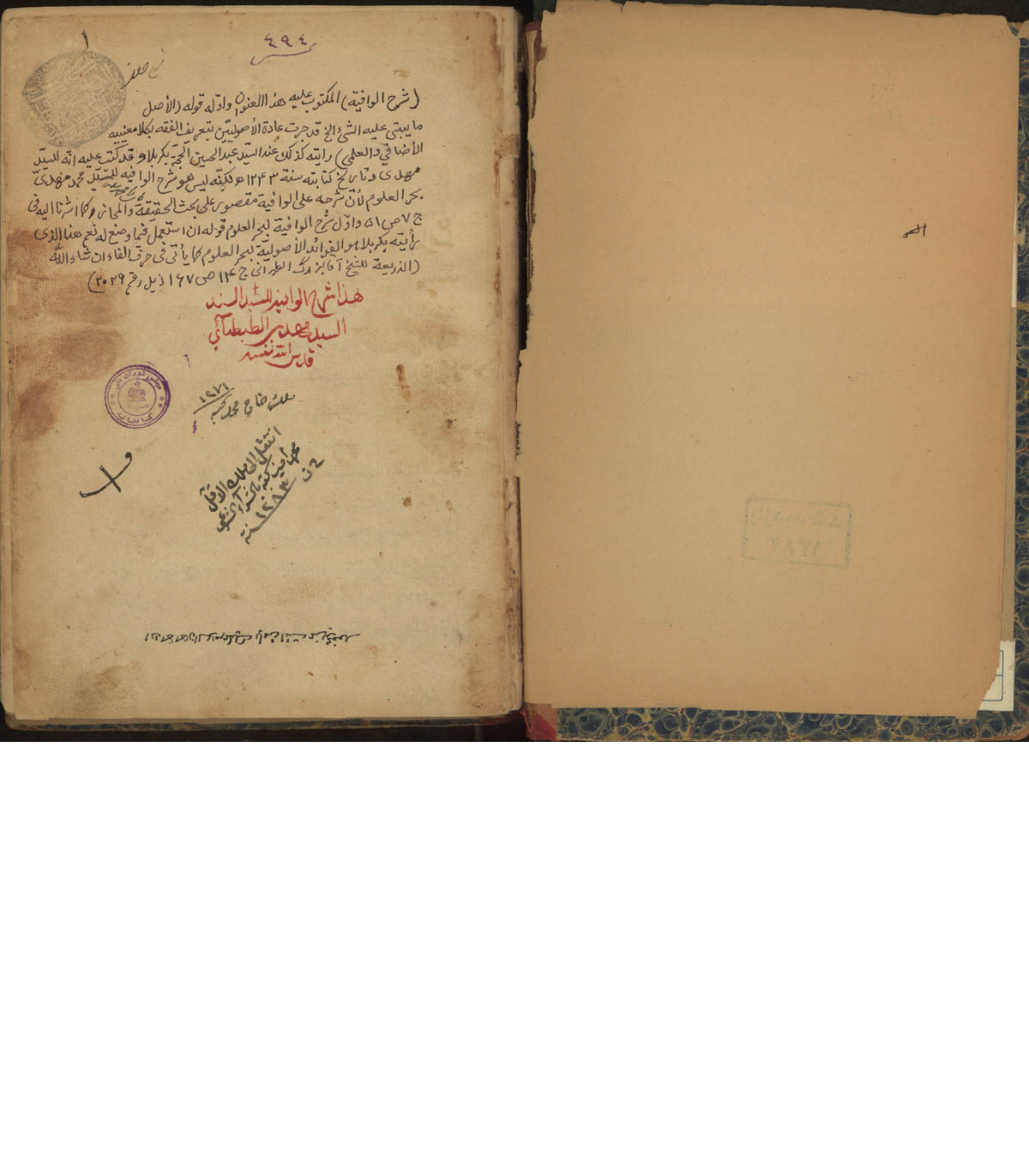

٢٣٤



بازرسی شد
۳۶ - ۲۷
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح الوافیه
مؤلف سید مهدی الطباطبائی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۲۵۸
۵۱۷۴
شماره قفسه ۵۴۵۸
خطی ـ فهرست شده
۵۴۵۸


بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح الواقیه
۵۱۷۴
مؤلف سید مهدی الطباطبائی
موضوع
شماره قفسه ۵۴۵۸
شماره ثبت کتاب
۶۲۲۵۸
۵۴۵۸



١

٤٩٤

(شرح الوافية) المكتوب عليه هذا العنوان واوله قوله (الأصل ما يبتني عليه الشيء الخ قد جرت عادة الأصوليين بتعريف الفقه بكلا معنييه الأضافي والعلمي) رأيته كذلك عند السيد عبد الحسين الحجة بكربلاء وقد كتب عليه انه للسيد مهدي وتاريخ كتابته سنة ١٢٤٣ ولكنه ليس هو شرح الوافية للسيد محمد مهدي بحر العلوم لأن شرحه على الوافية مقصور على بحث الحقيقة والمجاز وكما اشرنا اليه في ج ٧ ص ٥١ واول شرح الوافية لبحر العلوم قوله ان استعمل فيما وضع له نعم هذا الذي رأيته بكربلاء هو الفوائد الأصولية لبحر العلوم كما يأتي في حرف الفاء ان شاء الله (الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ١٤ ص ١٦٧ ذيل رقم ٢٠٢٩)

هذا شرح الوافية للسيد السند السيد مهدي الطباطبائي قدس الله نفسه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله قد اشتهر الاصول لغة ما يبنى عليه الشيء الخ قد جرت عادة الاصوليين بتعريف
الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي الوجه في الثاني ظاهر لانه المعنى المقصود بالبيان واما الاول
فالفائدة فيه اما اظهار المناسبة المصححة للنقل او التنبيه على توافق المعنيين في المصداق
وصحة ارادة كل منهما من اللفظ لاستغناء الحد بتعريف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه
والاضافة وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة
فلا تكون بيانية ولا ظرفية ثم الاصول جمع اصل وهو لغة ما يبنى عليه الشيء كما قاله في
مجمع وفي القاموس من انه اسفل الشيء وفي الاصطلاح ياتي لمعان منها الدليل يقال الاصل
في المسئلة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو
والرجال وغيرها من مبادي الفقه بخلاف الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق على
المعنى العلمي ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المعنى والمستنبط
لتعلقه بها في الجملة وكذا لو اخرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد
كما يفهم من تركه في بعض الحدود واما الفقه فلم يعرفه المص مع تعريفه للاصول ولعل حكمة
ما ستر التحديد لدخوله في الحدود الاضافي واخذه في الحد العلمي وهو في اللغة
بمعنى الفهم او جودة الذهن كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي اصطلاح
المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم

الفقه بين

المصدق فانه الموقوف منه في الفقه والمتبادر من اطلاقه في العرف لا خصوص التصور
ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق والعلم اعم من الجهد والمقلد والحاكم والمتردد بل
المسلم والكافر فان المقصود يحصل للكل وليس في شيء منها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك بين
مع اخراج التصور منه بالادلة لان الدليل هو الحجة دون القول الشارح لكنه يلزم على التقدير
بخروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالالفاظ العبادات فانه من الفقه
وليس من العلوم التصديقية فينبغي ارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما
يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال وغير ذلك الى التصديق
والحكم يطلق لغة على التصديق والمثل النهي ونحو ذلك والنسب الحكمية بين
الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة
المعروفة الشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها وعلى
الاحكام الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا
او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بكون بان اللفظ موضوع لمعنا
المعين لمعنى شرعا ولا تخيص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهم بعض عبارات القوم
بل كلما استند الى الشارع وكان عن الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب
للاصطلاح المنتزع من المعاني المذكورة احدى الثلثة المتاخرة دون ما تقدم
من المعاني مع ما في الاول منها من الفرق والتكلف الخارج عن الشرع وما في الثاني من
عدم الملايمة لمرد الاحكام عندهم هنا بين العاقبة والظاهرية او الى الثلثة

الاجزئية بالارادة هو الناشئ من الخطابات المذكورة هو ادلة الفقه ولعل ذلك في الفقه
هو العلم بالمدلولات الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه ضرورة
ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات مع اشتهاره غير مستقيم
واما الحمل على المشهورة فيضعف الحمل عليها خروج الفقه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه
خصوصا المعاملات لان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى التخصيص بغيرها
والتزام الاستطراد فيها على كثرتها او ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية كما هو جار
به الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيد الشرعية
والفرعية كاحتمال قصد التصريح فيهما دون الاحتراز عن شيء من الوجوه الثلثة فلا شيء
بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو
الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم دلو في
البعض كالوجوب فكما لعقيدان احتيازيان ويخرج بالاحكام العلمية قيام زيد وقعود
عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنايع او بمقتضى العادة او
العقل المحض وبالفرعية العقايد الدينية وبالادلة يخرج العلم الضروري بات الدين
والمذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى عن النظر وعلم الملائكة والانبياء
لاستنادهم الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن النظر بدليل العصمة عن الخطاء
وعن الفقر على النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم ولان العلم الضروري ادعى الى الخير
فيجب بقاعدة اللطف عالمية فيه طريق الوضع وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها

في الثبوت

في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات اسباب لكنه غنية عن
النظر في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بانه الذي
هو سبب للعلم بمعلوماته فانما يلزم ان يكون علمه بسببه لا استدلاليا والدليل غير السبب
فلا يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية من الادلة كما قيل واحترزوا بالتفصيلية عن علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه عن الدليل الاجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى
به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي ويتعدد الموضوع وهو المسائل
الفقهية هنا لا ينافي الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا ان تعدد وكذا انتهاء علمه الى
الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند الى قوله المستند اليها لان المفهوم
من هذه العبارة الاستناد اليها ابتداء من غير واسطة واختلافه باختلاف
عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واختلاف كيفية الثبوت عنه كالسماع بالمشافهة
والاخذ بالواسطة مع قلة الوسط او كثرته وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة
والعدالة ان اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضي
استناد المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنقولها
شرعا والامور المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد
بحجة الحكم وقد يستغنى عن هذا القيد بدلالة الادلة على التعدد المنتفي في علم
المقلد وانما لم يكتفوا به لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على
البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكانت

يكون علمه (margin)

النظري (margin)

القيود مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤالان مشهوران
احدهما ان العلم هو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية
كاخبار الآحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد تطرق فيها
الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ووضع سائر الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة
عن التقية واقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة عن العلم عقلا وعادة
ادنى مراتب الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله في جميع الوقائع
حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الآراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء
وان المجتهد طالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئه كما هو شأن
الظن لكنه معذور ماجور بما ادى اليه ظنه من الاصول فهو في كل مسألة ظنية ظان
بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري فهو الحكم الثانوي الذي ثبت التكليف به بعد
تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني
وكلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فالاولى وجدانية والثانية اجماعية
ومقتضاهما القطع بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه
الظن ممتنع على هذا الاصل انما يأتي على رأي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد
من نفي الحكم الواقعي الواحد وهو قولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف

الانظار

الانظار وخطأ المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على اصول
اصحابنا الامامية فلا بد من التأويل ورد الحمل على ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم
على المعنى الاعم من اليقين او الظن او بحمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما
حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول
اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب
دخوله في حده وليس الاول ارادة العموم من احدهما ولانه ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها
بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما
يندفع المحذور وقد اجيب عنه في المشهور بان الظن هنا واقع في طريق الحكم لا في
نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم الثاني المعنى الاعم رجع الى الوجه
وصح على قول المصوبة والمخطئة معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر
عند الاطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم فان العالم وكانه لهم وتبعهم
حيث ظن لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام
اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب
على مذهب المخطئة صحيح [illegible] كما مر من الوجهين ولا ان [illegible] يقال
الاول نظرا الى ان قطع المقلد بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المفرد
دون التفصيلي فخرج عن الفقه بقيد التفصيل كعلم المقلد وعنه نظرا الى التفصيل
ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه من قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظرا الى التفاصيل

قطعية — تخصيص

تفاصيل

الادلة ووجوه الدلالات وجهات الترجيح في كل مسألة مسألة وان عبر عنها بتلك
العبارة الاجمالية فانه اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد
ه فانه عن دليل اجمالي محض غير ه
ه ملحوظ فيه شيء من ه
التفصيل وهو ه
ه ظاهر اعتبار ه
ه المفصل ه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين قوله اللفظ ان
استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان
كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد على
ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يبتني عليه القسمة
انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معاني المركبات
كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف
معاني المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة
بالوضع النوعي وان الاستعارة ونحوها من انواع المجاز يجري فيها ومن
المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مما لا يخفى ضعف ما فيه من التعسف

بعيقى

يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على
معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما
يقال من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما
ذكره بعضهم فلا ينافي ما في الحكم باختصاصه بالحقيقة المبني على تفسيره المعروف كما ستعرف
فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص
بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا
في بحث المجاز بانقسام المجاز الى المفرد والمركب فذاخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز
في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة
التركيبية لدى مشابهة بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم
الى الحقيقة والمجاز كالمفرد فاقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم
تعرضهم للآخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان
البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الا
اعرف الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف
الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد فلا اشكال ثم ان ما
الا كثر قيد والوضع في تعريفي الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا
ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له من اصطلاح آخر غير
الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء

لمناسبة المعنى الشرعي من الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الاصطلاح يختلف في الاعتبار بنوع من الحقيقة والمجاز ونحو تعريفهما التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لانسياقه الى الذهن الى خصوص ما يفهم من تعليق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المذكور وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره البعض اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه في المكان المنقصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في الحد وان قيد الوضع فيه كما قيد به المشهور اذ يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومن جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا ومن المنقوض في الحال على تقدير تسليم لا يجب مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في

اصطلاح

اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينها وبين معنى اخر منها لقصد المبالغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازيته هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحد طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها يلغو اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية فلا صواب لكتفائه به والفائدة لذكر القيد كما فعله فان قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكننا اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يوجب امتناع الحيثية التعليلية في المجاز دون التقييدية وليس التعليل فيه بالعلية على ما يشعر كما في الحقيقة فانه يصح على انه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح يستلزم لوجود العلاقة وصحة التعليل بالملازم يقتضي صحة التعليل بالملزوم فتامل قوله والا فمجاز للكلي ان تعريف المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى الفرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السلب بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف باخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي يعتد به

او يقال المقصود ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والاولى ان يقال انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الاستعمال في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وارادة والغلط ليس كذلك لا يقال قد يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه او ما يناسبه لانا نقول لا نسلم تحققه مع توهم الوضع الظاهر ان الاستعمال الناشئ عن اعتقاد الوضع للمعنى او ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط في شيء كما لا يقال في العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه انه غالط في استعماله وان قيل انه مخطئ في اعتقاده ولئن قيل انه غالط فالمراد انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والعرف بيني الامر على ظاهره وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال سواء فيه اعتقاد المتكلم دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى فاستعمله فيه او اعتقد فيه انه موضوع له كان استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك عمدا او غلطا كان فاسدا وان صادف تحقق احدهما في الواقع وعلى هذا فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في حديهما لكنه مفهوم من

الحيثية

الحيثية المعتبرة فان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقد المتكلم انه موضوع له موضوع له ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان يعد مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد يتبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد من زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من اقسام المجاز وكذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد كان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره باحكام واقسام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ

بل بعض اهل البيان والاصول

من حيث الالفاظ عن بحث ان طرق مختلفة للتعبير

فائدة

من الوجه الذي يستحق حمل الخطاب عليه بالشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها يستقل بالافادة والمتعلم جل الوضع اولا يستقل لانتفائه بل يحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان ارادة المسمى معها فلا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية منه لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح الذي نحن بصدده عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره به على هذا القول لكنه مع ندرة شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على انهم وافقوا اصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافات بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين

قلنا

بيان ان النزاع في جواز الاستعمال في الحقيقي والمجازي لفظي

كما قلنا والظاهر ان النزاع لفظي مبني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاحين في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل يمنع من الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص مأخوذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس بأولى من بنائه على اصطلاح آخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها ما لا يعتبر فيه القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن الارادة بدلا لم يصلح الاحتراز بها عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جميعا لا بدلا وذلك واضح

٨

١٢ منه

تقييد الاقتران

بيان وجود الدلالة الوضعية بدون الارادة نسخ

دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له فكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة اللفظية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل لانه كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فانا اذا قلنا رأيت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفنا عن ارادته قرينة الرامي انتقل الذهن من ذلك الى الارادة ما يشبه وليشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة تضمنية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان النائم والساهي والهازل مثلا فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عن لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اهل اصطلاح آخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها لا تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية ولا تعقل فيهما اعتبار

ان المراد فلفظ الاسد فاذا دل على معناه الحقيقي دلالة وضعية منفكة عن الارادة نسخ نسخه

الارادة

الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم والمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول للفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لابتنائه على القول بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان كان من دلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر والا فليس الكلام الى ما يدل عليه فانه ان كان لفظا موضوعا توقف دلالته ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة في معناها ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد بكون مدلول اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفت مفصلا والنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان اللفظ المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا ينفرد في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في

١٠

بيان الوضع [illegible] في الحقيقة والمجاز

ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحديث وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور
وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال
الشايع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات والحقايق العرفية
فان التعيين فيها ليس الا جعلها للمعاني بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ
بل هو استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا يترتب عليه الافادة
عن قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة
في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على
ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز
وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه
وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه ليست بتعيين اللفظ بل بواسطة
القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع
الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض من هذا التحديد وهو
الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات لكن
المختار كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع فاعترض بان اعتبار
الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من
معانيه الا بالقرينة وكذا انتفاؤه عن الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة
بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة

بالاستقلال

تشملهما

اعتراض على وضع المشترك والحرف وجوابه

المتعلق

بيان الفرق بين المشترك والمجاز

وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه
وعدم الدلالة على احدهما بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة هو نفس
اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل
عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع الاخر
التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه على المعنى مع علمه
بانتفاء الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول
ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليست كذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك
من الموانع الدائمة وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة انما هي لدفع
مزاحمة الغير لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك
نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت
ومع وجود القرينة تندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمعنى
الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان القرينة معتبرة في نفس الدلالة اذ لا
يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع
الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى نفس الاشتراك مع وضع اللفظ
للمتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره
ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله
مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او على ان

جواب عن اعتراض دلالة الحرف

وتعيين المراد عند تعدد الاحتمال في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان
الارادة ليست معتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف
على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة ما دل على معنى في غيره لا يقتضي
ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في ذلك من ان المعنى ان
الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على
التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام
الذي هو في جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان
دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة منضمة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك
وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به لا
لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق
المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء
على تقدير مضاف عن العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه به
حقيقة وان كان ممكنا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ
يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام ونحوه من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني
غيرها حروفا وفساده ظاهر فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره
انه انما يفهم بواسطة اللفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او
متعلق به قلنا هذا بعينه هو ما ذكره المعترض من انه معنى قول النحاة الحرف

ما دل على

تحقيق معنى الحرف

ما دل على معنى في غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع
السؤال المذكور بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
مما شاع وذاع حتى جعلوه من خواص الاسماء ومعنى عدم الاستقلال بالمفهومية بناء على ما ذكره
الاكثرون في موضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في الدلالة على معناه الموضوع فهذا
الكلام مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي في ورود السؤال المبني على
عدم الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة
بنفسه بالمعنى المذكور مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى
الاصلي الماخوذ فيه الموضوع له كما هو الظاهر فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف
الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى الوضع ثم ينظر في صحته وفساده
وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه وتوجيهه
بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى الماخوذ
في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة
قرينة منضمة عنه زال الاشكال من اصله ولم يرد عليه الا ما اشير اليه من عدم
استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان
اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة
المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة تقتضي فساد التعريف
والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما

وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا
انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء
معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا
يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل
بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه
الى ذكر المتعلق في تحقيق المعنى الحرفي في نفسه وتحصله من الذهن لما قيل من ان
الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف ان كان
هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق ضروري
اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ
الاسم كالابتداء والانتهاء فيلزم على هذا التقدير ان يكون كلمة من ولفظ الابتداء
مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده
في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم عليه وبه لا
يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ الى
كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعالم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ لمعنى
فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة
بذكر المتعلق تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض
ذلك الزم امكانه فاي فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في الاسم واما

الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار
ابتداء اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظا
وكلمة لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور
الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل وايضا
فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في
الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف
لاسميتها وما قيل ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لما
وهو المتوصل به الى وصف اسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق فيها
لتتميم الدلالة لتحصيل الغاية فهو تحكم اذ المتحقق في الموصوف ليس الا التزام المذكور
واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما لاحدهما
وفي الآخر للآخر مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق
ليس لاشتراط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل هو مما حكم العقل بكونه شرطا
في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي
لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه في الفكر الا بذكر
متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره
اي باعتبار متعلقه لا باعتباره نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل
في الدلالة على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه لا يدل على معناه بواسطة غيره

كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات بأسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على
معناه بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل
على معنى في غيره كالحروف واستقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا
اذ الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء
على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه استلزم عدم استقلال
الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في دلالته يستلزم
استقلال معناه في نفسه وعدم الاستقلال في كلامهم دليل على عدم استقلال المعنى
في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل
المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه
وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة حينئذ لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان نفي
استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع
لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى
كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك
وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق من جواب النقض
بالمشترك هذا وانما يتم صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع
العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة
على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا يتوقف في وجوده او

تحصيله على ذكر المتعلق فلا يمشي معه الحمل على عدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا
ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو
النسب المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة وانها على طريقة القدماء
موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا
لما كانت كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها وتأتى
معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه
وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر
من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في النسب المعينة الجزئية دون النسب
المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان
الوضع لما لم يستعمل فيه اللفظ خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الواضع وانما
التزموا ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية
اذ لا يصح انا يطلق انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين
وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح
قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها
الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك
وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين
المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية

وانما كانت المعاني التي يستعمل فيها الحروف مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم باشتراك
ولا يكون شيئا منها معنى حقيقيا وبسط الكلام في ذلك في اصله ولا يصح
ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار
كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئيات احدى علاقات المجاز فترجيحها على
غيرها من انواع العلاقة غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة
الفردية للموضوع له لبساطتها لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها
لانا نقول انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من
ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء
نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة المستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها
في تلك الجزئيات بمنزلة نصبها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة
غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في
الحروف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان من عدم استقلال
الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه [illegible] غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق
ضروريا وكان اشتراط الواضع معه ضايعا لا يقال استعمال الحرف في المعاني
الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط
القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم تكن امرا زائدا
على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة فيه اشتراط

واما ثانيا فل

امر

امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الوضع وجوابه من المجاز
مطلقا من دون تخصيص بالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به
ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية
الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك
المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا
من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما في
ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه
كل منها على وجه التفصيل على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه
الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها
الا من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه
لا يوجب تميز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها فالتحقيق
المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى
بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه
ويمكن الجواب عن هذا الايراد من وجهين احدهما ان المراد من الدلالة
ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفي ههنا انما هو الدلالة
التفصيلية والاجمالية متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا
الى ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك

ايراد آخر على تعريف الوضع

الافراد فافراد المشار اليه القريب باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا
على وجه التفصيل كما في المشترك بل على اجمالي يشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين
المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا
اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك
اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما
نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في
هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي فان
الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود
المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لعدم وضعه لغيره لا لعدم وضعه
له والفرق بينهما جلي ولعلم ان ما ذكرناه من تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء
وعليهم جرى استعمالهم الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع
في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة
الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة
فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك
المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى
اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص
والجزئيات وهو ان كلما وضع لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا

اطلاق آخر للوضع

من

من ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومراد من قال انه موضوع انه موضوع بالوضع
الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع خصوص
وخصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى الشخصي
وانه لا وضع له للمعنى المجازي لا شخصيا ولا نوعيا فلا نزاع في ان المجاز موضوع وليس
بموضوع انما النشاء من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع نوعي
وشخصي فمن بناه على النوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا بانا نشأ من
الخلاف في وجوب النقل فقد سها سهوا بينا اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون
الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص
يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص في نظر الرشاد
الخاص وشهرته كالمصرح عن اطلاق الوضع في حد الحقيقة والمجاز عليه ولم يعينه
اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة العام فيهما
ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يكتف الا بالتصريح
في الحدود قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها
هي اللفظ المستعمل فيما وضع اولا والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع
اول فان ارادة بالاول الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق احترز
به عن الوضع المتحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين
حق والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فالحري ان نشير

بيان ان النزاع في وضع المجاز لفظي

فان منشاء الخلاف في امر معنوي وهو الخلاف في نقل الاحاد وعدمه فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي

الى اقسام الوضع الجارية على السن القوم المنكرة في اصطلاحاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب
بصيرة في المطالب واعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع له والوضع الذي
يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع
الشرعي واللغوي والعرفي في العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف
لذلك واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع
لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة
لا تتعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان او زيد ثم
يضعه لذلك المعنى لمعناه او عاما من اللفظ صادقا على افراد هي الفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع
فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوع لا بتشخصه واللفظ
المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع
كان كذلك ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع
على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلا
لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال
ليتاتى بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومتعذر
التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر من الفاظ كلامهم ثم ان المستعمل في
الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته المتحصلة فلو كان الموضوع هو النوع لجزئياته

الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه فهذا الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع
في غير ما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال
اللفظ الغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز
فان الخروج عن الظاهر في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة
المعتبرة في المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين
اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة
ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة
والمجاز فان قيل لم لا يجوز ان هذا الاستعمال ليس بمجاز وقولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع
في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا بل المجاز على الصحيح جوابه هو اللفظ
المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا
العلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول هذا استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة
بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرنا
لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية
وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له
وايضا فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث
المتعلقة بذكر علاقة المجاز والفرق بينه وبين الكناية من هذا الفن وعلم البيان

[ذ.ا.م.، بالحبر الأحمر: ابن استعمال … الكلام … الالفاظ … الموضوع له … النوعي فيما وضع … او خفية … مجاز]

[ذ.ا.م.، بالحبر الأحمر: تقسيم الوضع باعتبار الموضوع]

[ذ.ا.م.: بين الموضوع … بينه وبين]

في ان العلاقة المعتبرة عندهم في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت
المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزمه صحة استعمال كل من اللفظين المتماثلين
بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء للاخر لعلاقة الكلية
وبطلانه ظاهر ضرورة واعتبار الكلية والجزئية بخصوصها من بين العلاقات تحكم
على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا كان اما مجازا او شبيها بقرب من المجاز ان جوز
الواسطة بين الحقيقة والمجاز واياما كان فلا ريب في مخالفته للظاهر والاصل والتزام كونه خلاف الظاهر
المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرها مما لا يحصى
خروج عن الانصاف مخالف لاتفاقهم على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل
ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو وهم
من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا
ايجاد اللفظ الدال والتلفظ به بقصد الدلالة وهو يتحقق في النوع كما يتحقق في
الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا ينفي
ان يكون المستعمل هو النوع الذي يتحقق الاستعمال في الشخص واعتبار
في المستعمل انما يكون الا الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال ويتجه
وجوابا بان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل
النوع اعني هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان
قلنا بوجود الكلي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة

بالمبداء المخصوص اعني الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة
الحاصلة المقيدة بمبداء الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك
المبداء نفسه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق
وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه
كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبداء الضرب
بل وضعها للدلالة على ذات ما ثبت لها المبداء في الجملة وحينئذ كان استفادة هذا
المعنى وهو الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير للمجموع من المعنيين
المذكورين اذ الدلالة على ذات ما ثبت لها المبداء المقترن بها بخصوصه وعلى هذا
كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احدهما ان صيغة فاعل
يدل على ذات ثبت له المبداء المخصوص الخاص المقترن بها وثانيهما ان المبداء
المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم
بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم به فلا يكون المعنى المذكور مدلولا
مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ لا انتقال الى المدلول الا بتوسط
ولا احتياج الى شيء من العلم بالوضع وحينئذ كان المعنى مستفادا من اللفظ منه
بدون توسط الاستدلال على ما بيناه فلا بد من القول بان المستعمل
هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة
لكونها موضوعة لذات ثبت لها تلك المادة بعينها كما هو المطلوب وبيانها

ذكرنا فقولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي اذا المراد منه وضع المجازات المتصورة
بواسطة النوع اي نوع المجاز وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع شئ
بقي ههنا شئ وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا لبس واحد شخصا
جزئيا والحقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملة متكثرة بتكثر الاستعمالات
فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ
المتشخصة من الاستعمال فلا يكون الوضع شخصيا بل نوعيا غاية الامر ان التباين
افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف المستعمل
بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التباين بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه
اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون
الصيغة كما في المشتق والمركب لعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني
وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة والهيئة
وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالموضوع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف
بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن
عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والامر في ذلك
هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين في
بيان الوضع النوعي يأتيان في هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيد
مثلا اي الحروف المخصوصة وما يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي

الذي يتصوره اولكل فرد من افراده المتشخص بالاستعمال ولا يجري شئ من الاعتبارين
ههنا او ان تعين الثاني منهما تتمة فتدبر واما باعتبار الموضوع له فالوضع ينقسم الى
الوضع العام والوضع الخاص لان العام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك
لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى
خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا معقولا على ما تحته من الجزئيات وعلى
التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى فيتحد العنوان مع الموضوع
له او بازاء معنى اخر معقول بواسطته اخص منه او اعم فلا يكون العنوان موضوعا
له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمحصل منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع
والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لاخفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا
القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ظاهر ليس فيه خفاء ومنه وضع
اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة
بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وهذا قد وقع
الخلاف فيه بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وقال
اكثر المتاخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال
الناقصة وكذا الناقصة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه
كل مستعمل في غير محصور من مشترك لم يستعمل فيه ولفظ هذا عندهم موضوع
باعتبار تصور المشار اليه المعنى المذكور لكل فرد من افراده وكذا من والذي على قياسها

موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه والافعال الناقصة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل
لكل نسبة صالحة الحدث اليه فالوضع في جميع ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له خاص لكونه افراده الجزئية الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع له
في ذلك كله عام ايضا وهو المعنى الكلي الذي يتصوره الواضع حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها
عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا
اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها
فيها لوجود اقوى السببين لصحة الاستعمال من الوضع والعلاقة فيجوز ان يقال انا
ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به فرد مما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شئ
ما متعين بصلة والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة
لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتأخرون
لصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة
الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر
ويتم القلب لان استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا لاذ التخلف
عن العلاقة جائز بروايتهم لتصحيحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان ومثاله
وشبكة للصيد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع السببية والمسببية
والتخلف عن الوضع ليس كذلك ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيها نقل الاحاد بالاتفاق

بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد
فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين
لا يجوز التخلف عن شئ منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز
التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة
الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية للغة لا تثبت بالترجيح
بل انما يقتضي لحصول الاذن من الواضع فيها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الصحة
الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء
مع علم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال
اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يقتضي
الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه
والحاصل ان المصحح للاستعمال ليس الا الاذن من الواضع وانما كان الوضع والعلاقة
مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان الاذن اكثريا
مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن
عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان
صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت
تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره اكثر
المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال

دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ
الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او
العرف او المنع لعارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان
قيل هلا جوزتم ان يكون الامر في محل النزاع ايضا كما في الامثلة المذكورة
قلنا تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الالفاظ
محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي الى الخروج عن الاصل في محل النزاع
والقول به فيه مع بعده تمحل محض بقصد تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع
لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا
معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا
بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية لا لان تستعمل فيها بل لان
تستعمل في افرادها الا ان يقال لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية واستعملت
فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل في مثل انا وانت
وهذا ليس الا الى الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان
المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة
المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية
على ذلك التقدير لما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض انتفائها
مطلقا قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن

المشخصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثاني لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا
مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها ودورانها
عن ظاهرها مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف
ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج من نفى الاستلزام الى
التمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل او بامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال
المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاسناد
اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث
ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات
تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية
مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة
عن ارادتها كما هو شان المجاز والثاني باطل بالضرورة فانه كثيرا ما يفهم الشخص المشار
اليه بلفظ هذا مثلا مع عدم حضور المفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك
واضح الرابع ان ما ذكروه لو صح لزم ان لا يكون فرق بين الحرف والاسماء فان من
والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء
التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة

يعبر عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية صالح لان
يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب
المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء
والابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما
لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى
هذه بنوع استلزام الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات و
الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع فيها النزاع فيها النزاع لها معان حقيقية ومعان
مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة
فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ
على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك
الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما سبقت الاشارة اليه ثم ان فساد
القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعيين كونها موضوعة للمعاني
الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما
ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء
افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل
الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور
الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب

المفتاح

حجة القائلين بعموم الموضوع له

ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان
تلك المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني
الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في المشترك
والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن المشترك
فظاهر واما خروجه عن غيره فلان المشترك باوضاع متعددة والموضوع في هذا واحد
الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار ما لا نهاية له دفعة
لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما
عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما
حكيناه عنه آنفا والمقصود ان هذا لفظ للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا للمفهوم
المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض
الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا
انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال
فيه بالاتفاق واما عن الثاني فيمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات
المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا
حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون فهم وان اثبتوا ذلك
الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر في
كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب

غيره

واما عن الثالث فيمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا فمسلم ولا يجدي نفعا لان التصور الاجمالي بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع حمل الجزئي عنوانا للمتصور الكلي الا اذا اعتبر منتسبا الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا يكون قسما رابعا لتلك الاقسام فتامل

قوله والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية كما ان الاول اعني الحقيقة ينقسم الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعي فشرعي وان كان مناسبا للمعنى اللغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد بكون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان يفهم من نفس اللفظ وان لم يعلم السامع وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى

منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع بالتعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار متفرعا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي لتبادره على تقدير ثبوت عدم النقل فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشايع المقتضي للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع لكن لك ان تقول مع انه لو كان السبب الابتدائي فيها وضع الشارع لزم اختصاصها بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالوجه حمل السببية على السببية

في الجملة الشاملة للسببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا وما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بالوضع عن استفادة المعنى الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع آتيا به من قبل الله تعالى فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر هو جاعل الشرع وواضعه هو الله تعالى قال الله تعالى ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن وعن الاحمر يبينه كما نص عليه في ق فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يتبادر من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والدين عليه و التالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بتعين الحمل فيها ع لان المتكلم بها هو الله تعالى ولم

يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض و وضع النبي صلى الله عليه وسلم لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته من زمانه بعد من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة ح متعين في الجميع اما خطابات الله تعالى فظاهر واما في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلى الله عليه وسلم لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي صلى الله عليه وسلم لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي حصوله في مبادي الوضع الشرعي مع حصوله مجازا بينة كنف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية الخاصة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام اوجبت تميزها من غيرها والقول بثبوتها لا ينافي في بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن موضوعة من الله تعالى على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم والمتشرعة وجب حملها على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول الخطاب شرعا انما يتعين بتعيين المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة

فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان
من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الشرع وضع اللفظ بازاء المعنى
لم يتعين الحمل على اصلها الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة
هو الشرع وفساده غير خفي فخطابه تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى
كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي بصحة ذلك
الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان
لم يكن المتكلم من اهل اللغة وكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية
وان لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على
الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على حصول سبقه لان الوضع
في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون مشروطا
بورودها فيه فان اكثر الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في
الكتاب اصلا ولو سلم وروده فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي مسبوقا بوروده
وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيفه تعالى لا يقتضي ذلك لجواز
توقيف النبي بغير هذه الالفاظ بل بغير طريق اللفظ فان قيل لا نسلم وجوب
موافقة المتكلم في خطابات الاصطلاح الى المخاطب لان الغرض من الخطابات تفهيم
المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ متى حصل الكلام سواء
بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف

فراصل اللغة

فراصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما من التوافق كما في تخاطب ارباب
الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا
يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما رجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في
الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم فلنا يمكن الجواب بالفرق بين
خطاب الشرع وخطاب من اختص بعرف معلوم متميز اعن غيره فان ما ذكر من
عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما كتاب الشرع
فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع
اللغات والاصطلاحات ان قلنا بان الله واضع اللغة هو الشرع وان شئت فاوضح
ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة
منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تستريب ان مثل هذا انما يخاطب كل
قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا فهي الطينة
مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطب
به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل
على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على
القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت
التعيين للتعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز
بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي

حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه لوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة
قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا
اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة
شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى
وجد له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار
الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان
يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون
المصحح لاستعماله فيه هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا
عيب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه
للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو
حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وهو لا
رجحان لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين
من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين
الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى باعتبار الثاني
اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة
التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية
والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني

متكلم

مناسبته للمعنى الذي هو الموضوع له لا جرم كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق
المغايرة بالاعتبار وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه
حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار على المنزلين منزلة
التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض آخر بالغلبة
والاشتهار ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع
تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه بطريق
الوحي والالهام فاستعملها النبي فيها تبعا للوضع الالهي وهذا اوفق باعتبار
نسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع
وجاعله وواضع الشرع وجاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها هو النبي
وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلماتهم وفيه مخالفة
للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع جاعل
الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم للنبي او حقيقة عرفية في مطلق النبي
المخصوص بشريعة ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم
النبي لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله
على المعاني الشرعية ايضا وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز التوقيف
لغير الوحي في كتاب الله الا ان الظاهر حصوله بعد ورودها فيه وما لم يرد

نصاً فهو اما مذكور بعنوان اخص يتبين به الحقيقة او مرتبط بما يكون يلزم
من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من
جهة الكتاب ممكن ايضاً على انا لو سلمنا عدم ظهور تأخر الوضع عن الورود في الكتاب
فغاية الامر تساوي احتمالي التقدم والتأخر اذ لا اقل عدم ظهور التقدم ومقتضى
ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم ه
الثالث ان الواضع لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك
النبي ص بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى
يصدق على النبي ص لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد
الصلوة المكتوبة وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة و اطعام
الجد السدس وتحريم المسكر عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه
وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم فرق
من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق
محمداً ص وفوض اليه امر العالم وهو الخلاق لما في الدنيا وما فيها او انه
فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض امر العباد في الفعل الى حد
الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات الدين والمذهب
وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبراءة منهم فهو
ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد هنا اعني تفويض الاحكام

فالاخبار

فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت ع اكثر من ان تحصى وقد عقد
الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني
الرازي لذلك باباً في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا
فيه كثيراً من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي
عبد الله ع انه سمعهما يقولان ان الله تعالى فوض الى نبيه ص امر خلقه لينظر كيف طاعتهم
ثم تلا هذه الآية ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن
يسار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب
نبيه فاحسن ادبه فلما ان كمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر الدين
والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وان رسول الله ص كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء
مما يسوس به الخلق فتأدب بآداب الله تعالى ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين
عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت
عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في
السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله
النوافل اربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله له ذلك وصارت الفريضة
والنافلة احدى وخمسين ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعد بركعة مكان
الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان

وصوم ثلاثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله الخمر
بعينها وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله ص
اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار
الاخذ برخصته واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه ولم
يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه رسول الله ص نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض
لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص
رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم
ذلك الزاماً واجباً لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان
يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه
نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة اسحاق
بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه فلما انتهى به الى ما اراد
قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئاً فاطعمه
وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله
عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع
قال وضع رسول الله دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له
رجل وضع من غير ان جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه

والمستفاد

والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض بعض احكام الشرع
الى نبيه ص بعد ان اجتباه بالنبوة لهدايته الى جميع ما فيه اصلاح العباد في امور
المعاش والمعاد واكمله واصطفاه بالعصمة المانعة عن الخطاء والخلل
في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كلما يصنعه ويحكم به فهو حكمه عز وجل وان ذلك كله
يحبه ويمضيه فمن احكامه التي فوضها الله اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها
من الله تعالى وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك نفذ حكم النبي ص بها ووضعها
تعد من احكام النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب مقتضية
اليها هي من فعل الله عز وجل ومع تعقب الاجازة منه فيها وامضائه فهي احكام الله
عز وجل ظهرت على لسان نبيه وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
وكذا قوله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار
الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم
بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظاهر
قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي
ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء وقال الله عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء
وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً

يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله الحديث وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال
ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله تعالى ولكن لا تبلغه عقول
الرجال وعنه عليه السلام أنه قال إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك
الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد
أنزله الله فيه وعنه عليه السلام إني لأعلم ما في السماوات وما في الأرض وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في النار
وأعلم ما كان وما يكون ثم مكث هنيئة فرأى أن ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك
من كتاب الله عز وجل إن الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وعنه عليه السلام قال قد ولدني رسول
الله صلى الله عليه وآله وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن إلى يوم القيامة وفيه خبر
السماء وخبر الأرض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن أعلم ذلك كما
أنظر إلى كفي إن الله يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال
نحن والله نعلم ما في السماوات وما في الأرض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك قال إن
ذلك في كتاب الله ثم تلا هذه الآية ونزلنا عليك الكتاب الخ وعن العيون عن أبي
الحسن الرضا عليه السلام قال جهل القوم وخدعوا عن أديانهم إن الله لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى
أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام
والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج إليه كملاً فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفي النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام في اختلاف حديث العلماء في الفتيا
تعالى في كلام له أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا

وعليه

وعليه أن يرضى أم أنزل الله ديناً تاماً فقصّر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه والله سبحانه
وتعالى يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الثالث أن أكثر
الروايات الدالة على تفويض بعض الأحكام إلى النبي صلى الله عليه وآله تضمنت التفويض إلى الأئمة عليهم السلام ففي
الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله عز وجل أدّب رسوله صلى الله عليه وآله حتى قوّمه على ما أراد
ثم فوّض إليه فقال عز اسمه ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوّض
الله إلى رسوله فقد فوّضه إلينا وعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا
والله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام قال
عز وجل إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله وهي جارية
في الأوصياء وعن موسى بن أشيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال له يا ابن أشيم إن
الله عز وجل فوّض إلى سليمان بن داود عليه السلام فقال هذا عطاؤنا فامنن
أو أمسك بغير حساب وفوّض إلى نبيه صلى الله عليه وآله فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا فما فوّض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوّضه إلينا وفي البصائر
عن أبي حمزة الثمالي قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من أحللنا له شيئاً من أعمال
الظالمين فهو له حلال لأن الأئمة منا مفوّض إليهم فما أحلوا فهو حلال وما
حرموا فهو حرام وعن فضيل مولى أبي هبيرة قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا رأيت
القائم عليه السلام أعطى رجلاً مائة ألف وأعطاك درهماً فلا يكبر في صدرك فإن الأمر
مفوّض إليه والقول بتفويض بعض الأحكام إلى الأئمة عليهم السلام لا يلائم ما ثبت من انسداد التشريع

في زمان النبي صلى الله عليه وآله كما قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم
من امتناع تطرّق النسخ والزيادة والنقصان في شيء بعد نبينا صلى الله عليه وآله وما ورد من أن
حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة وحمل نصوص التفويض
إلى الأئمة على التفويض في الأحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جداً فإن
ظاهر الأخبار أن التفويض إلى النبي والأئمة عليهم السلام بمعنى واحد وبالجملة فالقول
بالتفويض محل إشكال وللنظر فيه مجال فإن ثبت التفويض فلا إشكال في صحة القول
بالتفصيل لصحة إطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير
وإلا أمكن القول بصحته أيضاً على أن المراد من الشارع ما هو أعم منهما على أن الشرع
والثاني بدونه ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الأول وهو أن
الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو أن الوضع فيها بالغلبة
والاشتهار فإما أن يعتبر في صدق النسبة إلى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار
باستعماله المراد أو لا وعلى الثاني فإما أن يعتبر فيه كونه أول من استعمل اللفظ في
المعنى الشرعي أو لا يعتبر ذلك أيضاً بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة
مع حصول الغلبة في زمانه أو زمان من ورد خطابه فعلى الأول يبعد
القول بأن الواضع هو الله تعالى في الجميع لأن كثيراً من الألفاظ لم يرد في الكتاب
أصلاً فضلاً عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حداً يحصل
به ذلك في الأغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بأن الواضع

هو النبي

هو النبي صلى الله عليه وآله في الجميع نظراً إلى تحقق الغلبة باستعماله منفرداً أو إن لم ينضم إليه
الاستعمالات الواقعة في الكتاب بالعرض أو أن الواضع في بعض ما ورد في الكتاب
كالصلاة والزكاة مما يكثر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي
ويحتمل ثالثاً وهو أن الواضع لما لم يرد في الكتاب هو النبي صلى الله عليه وآله وفيما ورد فيه
هو الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله بمعنى أن الوضع تحقق باستعمالهما معاً فإن ورود اللفظ
في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعاً ما لم يكن مسبوقاً بحصولها ويكون الاستعمال
الواقع بعد ذلك من النبي صلى الله عليه وآله استعمالاً بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني
فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو أن الواضع فيما ورد في الكتاب هو
الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي وعلى الثالث فالواضع هو النبي صلى الله عليه وآله فيما لم يرد
في كتاب الله تعالى قطعاً وما ورد فيه جاز نسبة وضعه إلى الله سبحانه وإلى النبي
لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع
بأحدهما ولا يذهب عليك أن الظاهر بناء على أن الوضع في الحقيقة الشرعية
بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني أعني اعتبار المستعمل الأول في تعيين
النسبة وأنه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر
ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفرداً فإن الظاهر حصول الغلبة
والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعاً لا باستعمال
الشارع وحده وإنما نسب الوضع فيها إلى الشارع مع أن للمتشرعة مدخلية في

حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصوله العلمية والاشتهار
واستعمال المشترع عدم استعمال الشارع ومترتب عليه وكان استعماله فلنا حقيقة
الوضع به فالمجاز على الفعل والاشتهار هو المستقبل في الوضع على ما ذكرناه من الاحتمال
الثاني وقد ذكرنا حال الوضع على الاحتمال الثالث وهو ان الواضع في بعض
الالفاظ بالتعيين يتاتى فيه ما في الاول ومافي الاحتمالات واما بالاشتهار
يتاتى فيه ما في الثاني كما لا يخفى **واعلم** ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم
وخرج من تتبع المصرح هي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشرع وهذا
التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق
بالشرعية كما في الاعلام وغيرها من الاوزان والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان
الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم وكانهم اكتفوا
عن التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منها اخذ الوضع
واعتبارها والامر في ذلك هين **ثم اعلم** ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها
كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر انه كل
لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف
للفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه بطريق النقل والارتجال وقد
صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية
في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار

المناسبة

المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيها
وضع الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية نلحظ
لها معان اصلية معروفة كما يظهر من التتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ
باسرها تناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا كان كاللفظ المخترع
وهذا متفرع على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة نعم هيهنا شيء
وهو انه قد تكرر في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب
وغيره عن المعتزلة انهم قالوا ايضا اربع فولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة
الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهي ما لا يعلم اهل
اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخير هو منها وهو الذي قد علم اهل
اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام
المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة
الدينية باقسامها الثلثة من الموضوعات المبتدأة دون المنقولة وقيل بل هي
كذلك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك
المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان الحقيقة من
الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخيرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم
في هذا المقام صحيح فيما ذكرناه من ان انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية
كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام

الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية فيكون قسما
من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا
يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا ثانيا في تصريحهم بالانحصار
في القسم الثاني اذ الانقسام من الحصر الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى الظاهر
فلانا قطعنا ثم انهم حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر
والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية واسماء الافعال كالصلوة والزكوة
والحج والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما
يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت
خبير بان هذه الدعوى وظاهرها القطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من
اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء
الذوات فالحكم بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء
الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية
الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم
لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية هي ان
الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف
ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين وح
فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة

الدينية

الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا خاصا بالمعتزلة
في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم
يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع و ح يكون
فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري
محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسمها الاخر
اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به
التمييز في انحصارها بحسب التحقق والوجود فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة
دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية وان اثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات
للحقيقة الاخرى ونفي لها للاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين مع ان اختلافهما
بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما
باعتبار الوجود كما هو ظاهر و ح فلا يتصور في الحقيقة الدينية خلاف
غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض لا مرجع الخلاف هناك الى
الايجاب الجزئي والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط
هذا الخلاف وان النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح
المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن
ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية
ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فنقل

قوله فان كان بوضع اهل اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم والجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد او جماعة تواطؤا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف للباقين بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها احد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الآخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الآخرون بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاحي والباقي بالتوقيف وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها معينا ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى اكثر المحققين وفي النهاية الى الجمهور وقال ابن الحاجب الصحيح هو التوقف ان كان النزاع

في القطع والا فالظن هو قول الاشعري والميل الى العلامة منه طاب ثراه قوية واكثر المتأخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المختار فهنا دعويان ظهور التوقيف وانتفاء القطع لنا على الاولى مضافا الى عدم اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البديع من دون توقيف من الله تعالى ظواهر الآيات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما يصلح به تفضيل آدم على الملائكة كما يقتضيه سوق الآية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد لذلك ما اشتهر ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم في احد وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزله الله في الدنيا وفيه الف لغة وان الله تعالى علمه جميع تلك اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري رحمه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلت له يا رسول الله كل نبي مرسل يرسل بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل الله تعالى على آدم عم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت وعدها الى آخرها وفي تفسير الامام العسكري عم عن علي بن الحسين عم في معنى الآية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم فيقولون انت

ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسماء كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما قيل من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل عم وان العرب من اولاده فهو من المشهورات الذي لا اصل له اذ المراد جرهم وتبع والعمالقة وجرهم وقوم عاد وثمود كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم آدم عم نعم آل عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل فان قيل لو كان آدم عم عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة وكانوا يتكلمون بها في حيوته ولما قبض عم تفرقوا في نواحي الارض فتكلم كل بلغة اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا سائر اللغات وصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو الباعث على اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة اللغات لاستحالة ... عنها مجازا باطلاق اسم السبب على ارادة المسبب اذ لا اختلاف في تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن جارحة مخصوصة في افراد اللسان ولو كان

فالاختلاف في صفته اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره في الآيات اولى واحق ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان كلما يعلم الانسان من الحديث والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار او انه علمه اصول العلوم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي وهو العموم وفقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وبان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقي ولا يكون الا باللفظ والكتابة الموقوفة على الاصطلاح فان انحل فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغيير على الشرايع بتغير لغاتها مع علم الله تعالى بها وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال الذي ذكره مع الاستدلال اما الآية الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق آخر او الاقدار على الوضع او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها او المسميات والصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك

واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار والالهام او اختلاف صور النطق واشكاله حتى انك لا تكاد تسمع منطيقين متساويين في الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد ما لم يعلم ما علم بالقلم او ما عدا اللغة او من التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق سائر القوى والمشاعر او انزال الايات ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في جميع الادلة ينتفي القطع المتعلق بالضروري واما الظهور فلا لانها باسرها خلاف الظاهر من اللفظ والقرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق الوضع على الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول او الى الرسول قبل ارساله الى قومه اما لفقدهم كما في آدم قبل الهبوط الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور قبل دعوته بان يتعلموا منه اللغات او لانه لم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن العقد المحتاج اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك العقد والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقف على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقف الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقرائن كما في الاطفال احتج من قال

ان

او ثم

وضع اللغة

٥

ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا لا يكون الا بالوحي لزم توقفه على تقدم وحي اخر وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان التوقيف ابتداء او في بعض الوسائط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن مع الاصالة هذين القولين فقول الاولين ثم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا له استدلالا عليه بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء وحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد عن ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد حيث ان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري بما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفرايني هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو اما لتضيج خلاف ما في تيسير وعلى هذا فحجته ما هو مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليل حجة المتوقف امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها قاصرة عن افادة المدعى واما ان اريد الظهور فلما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام والحقائق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالحقائق

آو ثم

ب

او هو مسلم ان اريد القطع باحد طرفيها فان ادلة الاقوال باسرها

تحرير محل النزاع

اللغوية او بما عدا الحقائق المتبدلة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يكفي في تعليم البعض وايضا واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها من الفروع للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد النص في خطابات الشريعة وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الشريعة او البشر ومع تبين المراد من اللفظ فلا تنفع العلم بواضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع لكن فيه قول اخر شاذ يسقط فيه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما يرى من اختلاف اللغات باختلاف الامم فانه لو كانت دلالة اللفظ طبيعية غير مستندة الى الوضع كدلالة الالفاظ لوجب ان يفهم كل واحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرهما من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث يدل عليه ان غير المتجدد من تلك الالفاظ دال قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية

لاستوت

بيان عدم ترتب الثمرة في العمل

الخلاف في ان دلالة اللفظ بالوضع او للمناسبة

و ثم

آل ثم

لاستوت في جميع الاحوال ويستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه لشيء كالمتنافيين كالصدى في الحيض والطهر والجون للابيض والاسود او الثاني بطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة ومن الجميع نظر احتج القائلون بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجيح من غير مرجح واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فانكما من استدل فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان صلحت للترجيح بها لوجه الى العلم بالاصلح كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع اختلاف الجميع كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا ولابد من العلم بالاصلح لا فصلح الارادة بالترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير

غلبهما او على م

مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة ورح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة
كما توهمه المجيب بناء على اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح فلما
ينتظم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما
الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر
لا يصح القول بان المرجح هو الحضور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يحضر الالفاظ الكثيرة
بالبال الانسان ومع ذلك فلا يعين الا لفظا مخصوصا منها فلا بد من مرجح آخر
سوى الحضور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما يقتضي
استدعاء الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة
الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا آخر كالمناسبة المرعية
في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة من صفات الحروف وهيئاتها الحسية
على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم وجود المناسبة الذاتية
بين اللفظ والمعنى فلا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المط اذ ليس كل ما
ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسبة تعد الا علية واعلم ان الكلام هنا
يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كطبايع العناصر
وقد نبهوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها عجايب الاسرار وغرايب الاثار في الكون
العلوية والسفلية بوجوديها النطقية والكتابية وانتهوا فيما ادعوا
الى الوحي الى الانبياء وما ظهر من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف

واختصاصها

و اختصاصها بالامور العجيبة مما لا ينكر فان للحروف المقطعة والمفردة والطلسمات
والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة شهد بها
النقل المستفيض والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوي العلم
باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم المرتبة الخفية
فلم يحط بها الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف رباني او فهم ثاقب نوراني وما
يلقاها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ عظيم الثاني تناسب الالفاظ
والمعاني من الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما لانهم لم يثبتوا
الطبايع للالفاظ والحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ مما لا يناسب
طبايع المعاني والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين
الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون لبعض الالفاظ موافقة
بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة
للمتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق
بيانه والجواب عن ذلك ظاهر فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين
من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار
امر مشترك او من جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواب
الاختلاف من المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد
عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالطريق اليه اما ان احد الو

على طبايع الحروف واسرارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما مر وثانيهما
انحصار المرجح في المناسبة الذاتية كما زعم المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان
كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمتعين
الثبوت والا فالمنع لما عرفت الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية
دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه
الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعاني من الالفاظ مستند الى
الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ وقلنا انها لا تناسب طبايع
المعاني كانت الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا والا ممكنة غير متحققة اما الامكان
فلتجويز العقل بعد اثبات طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بنوع
التناسب الذاتي بين الالفاظ والمعاني الى حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها
بدون التوقف على الوضع وهذا ظاهر واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم
بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة
ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع واختصاص العلم
بوضع كل لغة بطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل
ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع
والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة وضع وهو معلوم البطلان
فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي

الدلالة

الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط
فغايته ما لزم اجتماع الدلالتين في حق العالم بالمناسبة الذاتية والمط ثبوت
الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما
كان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد او لاجماعهم فقيل ان المراد من
ذلك دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع
الذي هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحينئذ كانت الدلالة موقوفة على الوضع
والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة
على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع
ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ
والمعنى واما ان الدلالة ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل
على ذلك ولا ان استدلالهم المنقول مما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان
ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها
خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك
وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها
لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو
لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين
وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان

و الحيث لمانى نسبها هما من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال
الطبيعية اللازمة منوض على هذا ولا يخفى ان مرجع الكاتبين لتأويلين الى شيء واحد
وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا
في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وعلى قول الثاني صفة حسية ثابتة في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القول م
والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فلما مر سابقا واما الثاني
فلاختصاصه بالعلم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى م

العرفية في الحقيقة الكلام في

قوله وان كان بوضع طار على النوع فحقيقة عرفية عامة او خاصة في المتنافى
من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها
استفادة المعنى بوضع طار انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقيقة التي بقي معناه
الاصلي كالابيض والسماء والنار والهواء والماء ونحوها مما لم يتغير عن
الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية
ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف
منهم هاهنا والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتأخرين وما قيل من ان
الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح
اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين كما تقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة
اللغوية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة

بيان عدم اتحادها مع اللغوية

وصدق

وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد يقال ان العرفية لو عممت لما يعم
الاصلية الباقية اما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين
اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي
مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت
اصلية او لا يعتبر البقاء فيها اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة
العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة من العرفية
وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة
بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء
ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت ام
مهجورة وربما ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ او
تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية
في عرفهم واما العرفية فهل يعتبر فيها ان تكون طارية غير اصلية باقية كانت ام
مهجورة او باقية اصلية او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين
اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية
بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية الباقية
عرفية كذلك والباقية محل للاختصاص والاشتراك والخروج بحسب
اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطاري هو الوضع الجديد

المعتبر

بالمعنى الاول والثاني مباينة كلية وبالمعنى الثالث عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر الاعم

الذي ليس باصلي دون الطاري على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا ينتقض بوضع الالفاظ
المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية لما في الاول فان لم
الجميع فتعيين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه
فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعماله
في العرف العام في ذوات الاربع حتى تعينت لذلك ولبست الغلبة فيها من فريق دون فريق
او طائفة دون طائفة اخرى كل من الجميع فلهذا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه
كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار
في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر
واما عن الخاصة فلتعينهم بان الواضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك
لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة لو كانت
المستعمل العامل لاهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمل في النجاة فيما له بقابل
الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب و
هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من جهة تعين الواضع وعدمه وعموم
الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية العامة من الجهة
الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان تكون قسيما
رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلاثة غير حاصر او تكون خارجة
عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد نقل عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام

بيان عدم كون الاعلام في الحقيقة العرفية

من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة م

حكي

ان الحقيقة

ان الحقيقة والمجاز منتفيان كانتفاء اتصاف الاسماء بهما كزيد وعمرو واعترض بان
خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد والاشتراك في اللوازم والعلامات
لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة
والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار المستفاد من التقسيم الى الاقسام الثلاثة المشهورة
ورد ذلك بان المراد من اللغوي هاهنا المعنى الاعم الشامل للثلاثة دون المقابل للشرعي والعرفي
وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى
لغة دون اخرى لعدم اختصاصها بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها
بشيء منها وان اختص الوضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد
كما لا يخفى وهاهنا فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع
بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب
الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني
الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك فظنه
انسانا مثلا تغيرت معه التسمية وسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت
الاسماء التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الالفاظ لو كانت موضوعة للامور
الخارجية الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ولما ظنه انسانا اطلق
لفظا لانسان فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشيء الخارجي الثاني قلب
الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال

الواضع في وضع الالفاظ الخلاف في ... للمعاني الذهنية او الامور الخارجية

المفروض وان تغير الشيء والثاني باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال
المراد من الصورة صورة الشيء المطابقة لما في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم
صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيهما مع انهما صحيحان بالاتفاق
فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح مع ذلك الاطلاقان
نظرا الى الاعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمد ثم عليه من دلالة تغير التسمية
من الجائز اذن ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار
الاعتقاد وتجويز احدهما لامرين دون الاخر تحكم الثالث ان اقصى ما دل عليه ذلك
انتفاء الوضع للصور الخارجية ولا يلزم منه الوضع للصور الذهنية لامكان الوضع
وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او من حيث
الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب فان
قولنا زيد قائم لو كان موضوعا للقيام زيد الموجود في الخارج لكان يدل عليه
فيكون صدقا البتة واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق
النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم
تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف
عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية فهي لا تدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد
قائم في اعتقادي فينبغي ان لا يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة

وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان
يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم تتحقق يلزم ان يكون كاذبا وان
كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما
هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان
غاية ما يلزم من هذا الدليل انما هو عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب
موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من
المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب
فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة
ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض
عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انفا احتج القائلون
بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت
الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما
يريد من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ
موضوعة لها دون الصور الذهنية والقول بان تلك الالفاظ استعملت
في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا
بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب
التجوز بالالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة لفظا بالكثيرة

التي موضوعاتها المعدومات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها
غير متصورة ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية
على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين
وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة
على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا بان من قال بان المعلوم بالذات هي
الصورة الذهنية كالشيخ واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة
الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه بناء على ان صورته المطابقة الى المعلومية
المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال
بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو
الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف ومن تبعهم بناء على ان
ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة الملاحظة ولذا
قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها
كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا
كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست
محسوسة فضلا عن ان تكون هي المبصر قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية
وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة للمعلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار
اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك

المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة الجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا
شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور لوجب ان يراد في المسئلة قول ثالث هو ان
اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عداه للامر الذهني
فالظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات
وقد صرح ايضا بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان
النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شأن المحقق الطوسي الامام الرازي
وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير
الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات
هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور
وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد
كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق
على التفصيل المذكور ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين
واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن فاذا كان من المعلوم بالذات في القسم الثاني هي الصورة
وجب القول بانها هي المعلوم بالذات مطلقا والمعلوم بالذات في القسم الاول
هي الصورة وجب الحكم به مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم

الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا ادركنا شيئا خارجا عنا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج اليه ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج واما الامر الخارجي فلا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباط به وانتساب اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه لي مثل القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا القول النقد يستقيم القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اي الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني هو الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن او الخارج او الظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته لكن لا من غير فرق بين الامر المحقق الوجود وغيره والمجبر على ذلك بعد تسليم وان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية هو الصورة الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحصولها عند النفس في الصورتين من غير تفاوت ودعوى ان الالتفات في احدهما الى ما في

هو المعلوم نسخه

النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف وصنع التمويه بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الفطرة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت حينئذ الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن النزاع في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما معلوما بالذات والاخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يتعقل الا من بعد تحقق امرين معلومين ووقوع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في كل من الصورتين شيء واحد هو المعلوم فيشبه احدى المسئلتين المتبنيتين على امرين متنافيين على الاخرى بناء الشيء على نقيضه ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين اخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين القول بوضعها للماهية ويرد بما ادعى بعضهم من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف

ن

في ان اللفظ موضوع للوجود الخارجي او الموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية اذ ان المراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث هي بانه قد يطلق عليها اسم الصورة اذ لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى المعلوم لم ينهض الدلائل التي ذكرها على تمام المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية بل المرجح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى ذات المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في ان الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم مثلا وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مال القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور واعترض عليه بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهية الانسانية من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجود في ماهية غير ماهية الانسان

فانه نسخه

المسئلة نسخه

في نسخه

اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجود في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل ان الماهية الكلية اذا وجدت صارت متخصصة بدون انضمام شيء اليها فهي كما اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما فهو الحق الذي لا محيص عنه اذ لا يراد بوضع الالفاظ للجزئيات وضعها للموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الخارجية او الذهنية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له

ده

لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج
وقولنا زيد ليس موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس موجودا في الخارج و
التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا تحقيقيا لما كان الحكم بالوجود
والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه
والتالي باطل بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته
موهمة لخلافه فلا يذهب عليك انه يمكن ارجاع القول بالماهية الى هذا القول
على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية
فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع المقولين الى القول بالماهية
كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع
بين القوم لفظيا ناشئا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي وينبغي
عن بين فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام

الثانية توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ
حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل
بخبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته
والعمل بخبر من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي
ومقتضى ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل
واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق فلذلك

ذ زيد في حكم التردد في وجوده

فان الماهية تطلق كو

بيان عدم دخول العلم في مدلول الالفاظ

توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك
قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ
جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا نفس المعلومات من حيث دلالتها من غير التفات
الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك في
نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف
بصفة الطهارة في الواقع وكل ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة
ام لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة
بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحلية واسطة بين معلوم الحلية ومعلوم الحرمة لا بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين
العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروه في الالفاظ التي
ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة اي الامور الواقعية ولم
احد منهم العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان
المشتق هو الذات المتصفة بالمبدا فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي
كان خارجا عن المشتقات وايضا فالعلم والجهل يتعلقان بمدلولات الالفاظ
قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما
بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم
الحلية او الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري فكان الشبهة في هذا

لصح

معلوم

التوهم هو ان المجهول لم يصح له الاحتياط الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول القائل
هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطلب
لما لم يكن طلبا عند المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان قولنا لا تستعمل النجس
بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه
من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح
واما الطلب فغير مضاف الى ان اعتبار العلم لامتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي
اعتبار العلم فعلا العلم من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف وتصور
المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا للخصم فيما هو المفروض قطعا
وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به شرط فلما ريب في بطلانه لامكان تحقق
الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر وترك الجميع في
النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور مطلقا
واما غير المحصور فانما لا يجب التجنب فيه لاستلزامه لزوم الحرج والضيق الشديد
مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال فقد صرح الفقهاء في
مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه لو انقلب
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد
المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب هنا منهما ايضا اذ لا

لا يوجب دخوله في المدلول

بالتزام

ورق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره من المشتبه
بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمأمور به في المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع
بين الطهارتين ولا مانع منه الا في المشتبه بالنجس او المغصوب فان الجمع هناك يستلزم ارتكاب
المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في
الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين
في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم
واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المأمور به كما لا يخفى نعم يتوجه على
حكم الفقهاء بوجوب الاجتناب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر
وكان الشارع نهى عن الوضوء بالماء النجس وامر بالطاهر فيتحقق التعارض بين
الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما
ترك الواجب ولا ترجيح وايضا فان الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا
بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينه وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يقال اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب
التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص
والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النصوص على خلاف الاصل
الثالثة الطهارة من شرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية واعلم ان
من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان

م

مشتمل

تم المسئلة

العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك
والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس بواسطة بين العادل والفاسق
الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت
في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له ملكة الفسق
في الواقع ونفس الامر متوقفا لقبول على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم
او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب
عنه كما هو الشأن في ذلك اذ المدار في المحصور وعدمه على الضبط والانتشار
حتى يدخل هذا في غير المحصور بل المناط فيهما التمكن من الاجتناب لا عسر وحرج او عدم
التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه كمعلوم
الفسق فتدبر ذلك ظ ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص في الاجتهاد مع الجهل بالحال
كما لو تأمل المجتهد جهة الكعبة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين
سمت القبلة والتفتيش عند عدالة الراوي مع الجهل لان اطلاق التكليف وتحقق
القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص
والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط بتقدم العلم ووجوب البحث معه تحصيل
الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه به كما في المثالين
المذكورين حيث ان العمل برواية العدل واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة
الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فانه في مثل ذلك يدور الامر بين ان

يكون

يكون مأمورا به ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له معارض كما
لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين البحث على المكلف بل
الواجب عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم
والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال كما في المعالم في بحث عدالة الراوي
بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الآية متعلق
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم
باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب
التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل
برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الآية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن
في خبر الفاسق بترك العمل بروايته عن معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء
المعارض على هذا التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير
مسلم لما عرفت من امكان الامتثال حينئذ بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان
يكون المراد انه لما كان الحكم في الآية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا
بما تقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل
العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في

الفعل او الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا
لاختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرناه ان الشارع اذا امر بشيء مجهول صفته فاما ان
ينهى مع ذلك عما يشتبه به اولا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال
اولا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بني على ترجيح جانب التحريم او ثبت
التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتأمل ولا تخلط

وفي تسامح اهل العرف في الالفاظ الموضوعة للمقادير ونحوها

الثالث قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والاوزان
والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير بل تنزيلا
للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلد تسعة
ايام وبعض العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن
قطع من مسافة الاذرع ذراعا او ذراعين الا شيئا او ذراعا وذراعين انه قطع من مسافة ولمن
اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهما او درهمين انه اشترى رطلا
وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع ما بينهما من الزيادة او النقصان كما يقال
زيد يملك الفا وهذا الصندوق يسع عشرة الاف او دونهما او فوقهما بيسير
ومثل هذا التحديد يسمى تقريبيا ويقابله التحديد الحقيقي وهو الذي يراد منه نفس
المسمى دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب
اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب واللبن على الممزوج
بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا لكنه مع وقوع هذا التسامح في اطلاقات

العرف

العرف توهم كثير من الناس تغيير الالفاظ عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقيقة
فيما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى اليه هذا الوهم فحكم بارادة التقريب
من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد
البلوغ بالسن وتحديد سن اليأس ومدة الاقامة القاطعة للسفر وغيرها ممن
لم يعتبر صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخيير وان العرف منزل
على اللفظ من الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على
المكتوب والجص الذي يعلوه الوسخ وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ
لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس او الجص وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن
موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال في العرف انه زاد في
صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك كله مصدقة
مطابق للغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير
عنها وانما استعملها اهل العرف في غير معانيها الاصلية لتسامحهم في الاطلاقات
وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرينة الصارفة عن الموضوع له كما في سائر
المجازات ولذا تراهم في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا
ويضربون عن التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الشعرات
والدقائق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تأمل لهم في ارادة
التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي

تحديدا للاعواض وضبط الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم
الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه بناؤهم في
جميع العقود وتعويلا على القرائن الدالة على التقريب في تلك البعض وايضا فانا
نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتألف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا ينقص عليها شيء ولا ينقص
منها شيء فلو اطلقت على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكانما ادعينا ان العشرة الا
ساعة عشرة حقيقية وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الناقصة لقلة النقص
وعدم الاعتداد بالمتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة
يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى الا ان المصحح التعليل بقلة
النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى الجزئيات نسبة واحدة لا اختلاف فيها
وليس نسبة البعض اليه اولى من البعض الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في
الجميع للفردية لا للفردية في البعض والتقريب في البعض الاخر ايضا لو كان الزائد
والناقص من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة
وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وايضا لو كان ~~المقاصد~~ صح
كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة ايضا وان نسبة العشرة الا ساعة
الى العشرة الا ساعتين كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا نقول في
العشرة الا ثلث والعشرة الا اربع وهكذا الى ما لا يتناهى من طرف القلة ومثله

(هامش: بعض — والتقريب — افرادهم ساعتين)

الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة وما فوقها عشرة حقيقة وهو ضروري البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جميعها العرف
كالعشرة الا ساعة مثلا ليس باعتبار الفردية بل للتسامح العرفي في الاستعمال وعدم
اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما يتسامح اهل
فيه ولا يخطر بالبال بل ربما لا يعد عندهم من الموجود حتى كانه لا يؤثر عدمه في صدق
اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات
وينبه على ذلك ما ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت اليسير وبيان
في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر يعتني به ولذلك لو
العزيم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة لما انه لم يحل الاجل
ولا يقدم عليها ولو طالبه الدائن للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه
احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان اجلناك في هذه البلدة
الى عشرة ايام فان بقيت بعدها قتلناك فان من لا يجوز لم يتجاوز في العشرة واو لم
يبق منها الا ساعة ولو قتله لنسب السلطان الى الغدر ونقض الامان وكذا الشأن في
كل امر له حظ وشأن فان اهل العرف في ذلك مجبولون على ترك التساهل والتسامح
وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ
عاداتهم وطريقتهم في المحاورات والعلامات وبالجملة فلاهل العرف في
اطلاقاتهم مقامات مقام تسامح وتساهل في اطلاق اللفظ ومقام استقصاء

(هامش: طرف — ت — منهم — امهلتك)

والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح
والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على
كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقائق لان جلها بل كلها ادعاء في
المسمى فان القائل رأيت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة
وان للاسد فردين احدهما الحيوان الصائل المعروف بصفة الجرأة والفرد الاخر
الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام
المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاق التي اشرنا اليها
مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة
في اطلاقات العرف اما ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل وان
صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام تقتضي الوضع والنقل او ان الحمل عليها لا يتوقف
على ذلك بل يجب العدول اليه وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات
المذكورة انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام التسامح
والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل
عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة
التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها
فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ الكلام في دلالة اللفظ لا القرينة ولا في دلالة

مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت النظر في هذا البحث وامعنت فيه
انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا اندفاع
ما اورده المتأخرون وزعمهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف ما حكم به العرف
العرف وتعليلهم بان الاصل في هذا المقام تحكيم العرف وقد ثبت للاعلام بناء الاشياء
وربما يعترض على هذا البحث بقول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات الا ان نص
كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما اشتمل على
العقد اي الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا
اجارة ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الفائدة المقصودة
منها فيطلق عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتأخرون بان العرف قاض
بصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار
في الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة
وصلحا من غير توقف فيثبت له الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه
ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياها بيعا ليس الا في الامور المحقرة التي لا
يعتني بشأنها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل
والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطاة
في تلك الامور بيعا ولا معاملة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة من تسامح العرف

(هامش: على)

ونسا هلهم في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاقات في مقام التسامح والادعاء
لا تقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل المعاطاة في عموم البيع فانها انما تتناول الافراد
الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة
عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال
على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المعنى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم
انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها
مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وعليه فيجب تقدير علم اهل
العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء او
مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة
العرف فالوجه في ذلك ظاهر فان العرف محكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق
والافراد ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان
ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل
مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن ارادة تدرفا
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه
المدة المذكورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق
الاسم عليه في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه
يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع

الاعراض

الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية
يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله**
ولا ريب في وجود الاخيرتين اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الكلمة
السماء والارض والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي لا تقبل التشكيك
واستدل عليها بان ههنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع لها
كانت حقايق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح في غير
ما وضع له اما حقيقة او مجاز وكلا كونها مجازات يستلزم وجود الحقايق المناسبة لان المجاز فرض وجود العلاقة
المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما يستلزم
الوضع وجود الوضع لا تحقق الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات
لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة المعاني منها بالضرورة والتالي باطل بالضرورة
اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ وكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت
كونها حقايق فاما انها حقايق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان المتمدن
بالطبع يحتاج الى الدال على ما في النفس لسهولته والدال على ما في النفس
هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المطلوب
واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك والجن
والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى
يفهم بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض

فى بيان ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية

زات

والصوري والكبرى مما غلب في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على نقل اللغة
امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني لتعلقها بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع
الروايح والالات والمعاني غير متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطر
المعبر عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في
غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا عن قانون اللغة التزموا
الامر الثاني اعني تعيين المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل
او للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع هجره كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي
والثاني شدة الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى وكثرة الاحتياج في البعض الاخر
فيغلب استعماله في ذلك البعض ويتزايد هذا حتى يخفى الهجر ويحصل النقل وقد بلغ في
كلام ابن الحاجب وغيرهم من الاصوليين في هذا المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية
والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيهما على التعيين وهو
في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما العامة فقد ذكرها جماعة فربما تحقق الخلاف
فيها من جهة الوقوع والظاهر انه ممن قال بنفي المجاز كما يحكى عن الاسفرايني بناء
على منع غيرها له مع انتفاء الاصل وكلا الامرين فاسد والمخالف في الحكم على تقديره
شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية العامة لزعمهم ان اتفاق الخلق
الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع
تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة والجواب عنها في المقاصد

في ذلك



الفائدة فيهما بالامكان والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التصفح والتتبع **واعلم** ان
للحقيقة اللغوية طرقا يمكن اثباتها بها **الاول** التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار
والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ
الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف فيها التشاجر فيها مع عظم
شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايضا الرواة معدودون
كالخليل والاصمعي وابي عمرو وابن العلاء وابن عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر
بحصل القطع بقولهم وايضا فانهم احاد وامن تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز
والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان من
اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبهة السوفسطائية
في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان
لسبق الشبهة الى ذهنه وحصول العلم في متواتر اللغة بطريق التسامع ونظائر في
النقل في الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف
على الوجود عن اهل اللغة بل لا يتعين غير طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء
التحديد في التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة وما
فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان
عددهم لا ينحصر في الاربعة والجزء بالظن ويجري الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه
على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواتر اللغة

الطرق المثبتة للحقيقة اللغوية

فمنها الاول ما حصل فيه العلم بتسامع الاخبار وتظافر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن
طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة
واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه تام واوضح الثاني طريق النقل الآحاد
كروايات الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن
لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في التتبع والبناء
على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة فقد نقل عن المازني ان ما قيس على
كلام العرب فهو من كلامهم وعن ذي الرمة واشباهه انهم ارتجلوا الفاظا لم يسبقوا اليها
ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان
الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد قبل ظهور الاسلام فلما
اشتهر ورجعت العرب الى اوطانهم راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا
فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وقدح البصريين في الكوفيين وبالعكس معروف
وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من
القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة والورع
فلا يؤمن عليهم تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الفاسدة فانما سد
الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه
والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه عند

الآحاد

غيرهما نخ

الباطلة نخ

الرشيد ووقع ذلك كله في الريب في ان نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم يفيد الظن وهو كاف في
المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر من الخلل في نقل الآحاد يقدح في
الحجية لا الاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله
فلا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة
حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجامعين
بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم
ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم
كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع
في الاحكام اشد بكثير مما وقع في اللغة فان وقوع الكذب امر محقق لا مرية فيه وقد
صح عن النبي ص انه لما كثرت علي الكذابة قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة
الا من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة ع انهم قالوا لكل منا من يكذب
عليه وان الزنادقة وفرق الغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويريدون بذلك فساد الحكم
وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس ذلك امرا مقطوعا
به فانه لم يثبت الا بطريق الآحاد الذي يلزم من تصديقه تكذيبه وايضا فان
النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شائع في روايات الاحكام
بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل او معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف
في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار

وضع نخ

وقد يدسونها في كتب الثقاة من اصحاب الحديث صح

عليه بتضييع الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع
في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى
ومن جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل في اللغة ايضا عليه
لان الاحكام لاصالتها بالقياس الى اللغة التي هي الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم
الاكتفاء به في الفرع واللازم زيادة الاصل على الفرع وبما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات
الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان
الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على
الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر
اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن
ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية في اللغة فليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس
كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل بالظن
فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان
جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعتنى به مع كثرة وقوع
الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف
في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا
يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء
على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان

من نخ

الفرع على الاصل

الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما
منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات
مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم
مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة
ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير
منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف
المبتنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة
هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار
وعلى الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصول
والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتعيين معاني الالفاظ متمسكين باقوال اللغويين ويعتمدونها ويرجعون
الى الكتب المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام
التخاصم والتنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص اللغوي موافق لما ادعاه
برهانا على خصمه او عارضه بنص اخر يخالفه ولم ينقل عن احد منهم انه قال هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن
وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به لان الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول
الظن والحجية معا من الامور المتقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما
امسكوا عن النكير ولا ظهر واما نقله من الخلاف والتوافق فان العادة قاضية بذلك

م

المظنة والحجية نسخه

في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول
والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء
على اللغة واستنادهم اليها امر بيّن كفى العيان فيه عن سوق البيان واغنت
جليته عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاوائل
بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء
ولمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى والغرض
الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من
الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في خطبهم ومبادئ كتبهم ودل عليه
اطرادهم في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها بأسرها راجعة الى
امر واحد وهو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة
كابي عبيدة والمازني وقطرب وابن قتيبة والشيخ الهروي وابن الاثير وغيرهم على
ايراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول
الغرض الاصلي من علم اللغة بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان
الغرض المذكور انما يأتي على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة
فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه
باطلا واجتهاد العلماء في تأليفه وتدوينه ضايعا ومع ان تدوين اللغة قد

حصل

(في تعارض نقل اللغة)

حصل في المائة الثانية في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع
غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة عليهم السلام ولا عن غيرهم من التابعين
انكار ذلك اصلا بل ورد ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ
كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فان امكن الجمع فالواجب
طلب الجمع والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب
والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز كما يتفق
لكثير من المتأخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلب عليه
اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يعين على التكميل وغير ذلك مما يوجب قوة الظن فان
تساويا فالاقرب وجوب تقديم المثبت على النافي والبناء على الاعم مطلقا او من
وجه كما في لفظي الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض
مطلقا او هو خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت
فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع او طرب او كلاهما
لان غاية ما عند النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم
الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيقدم وربما يقال ان الواجب
في صورة التعارض الاخذ بما اتفق عليه القولان
وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فالمتحصل
وفيه انه قد حصل قول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يثبت

الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على
اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم
عدم جواز التعويل على النقل الا في القدر القليل وهو في قوة القول بعدم اعتبار النقل
في اللغة وايضا فان الاجماع بل الضرورة على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد
المذهب او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يهمل احد من العلماء في
العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا قضاء الضرورة وانسداد باب
العلم فان فساد المذهب لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتأمل الثالث

(الترديد بالقرائن)

الترديد بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات
من اهل اللغة ويتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعليمهم لا يكون الا
بالقرائن لامتناع التصريح بالنسبة الى من لم يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان
يكون من اهل اللسان اي من الذي يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعرب
الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها
وكل واحد من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن كثرة
الاستعمال والترديد وقلتهما سواء حصل من متعدد او واحد فانه قد يحصل القطع
فيه من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد من مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاده فان
كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا علمنا
بانه انما اخبر عما يعتقده فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو

بمنزلته

بمنزلته الترديد بالا يحصل القطع من المقلد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة
عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد وهذا القسم من الترديد هو
مستند اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة
وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي
غاية القلة والندرة وحيث انهم خالطوا العرب وتتبعوا استعمالاتهم فقد يوجب العلم لهم
لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو الغالب وقد لا يؤدي الى العلم وانما
يحصل الظن لقلته ووقوع الامر بين فربما يحكمون بوضع الالفاظ فلا يتوقفون فيه
ويدعون الظهور في البعض الآخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا التردد فيه ولا
والاول لا يجري على اشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى واما الثاني فحصول
القطع فيه موقوف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول
والثاني كثرة المستعملين والمترددين بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا اذ لو كان منهم
اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخباره الناشئ عن اعتقاده
فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد
فرقا بينا فان الظاهر البناء على العلم واليقين بخلاف المردد بالقرائن فانه
ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل مما يفيد الظن فيتبع فيتردد
وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر في القطع
في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع

محققي الاصوليين ان طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم
لانا نقول لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لا انه مما يفيد
القطع لانهم قد ذكروا في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها المستدل
ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلم
يستقم الجواب المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقرائن قد يفيد القطع ويحصل
العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم طريق
قطعي والغرض منه انه ليس من قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل
وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد
قد لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار
انتهائه الى القطع غير اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج الظني عنه عن طرق
الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد
قطعا مع ان الظاهر كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا ينقص عن
الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر في قوته
واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن
يقتضي ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعي
طريق قطعي ولا فائدة فيه فهذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة
في تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول

وغيرهما

وغيرهما من المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها اهل
العربية ولا يشترط في القطعي كونه تاما كما ظن انا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول
وليس الاستقراء فيها بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع بها الا
اذا احصى استعمالات العرب جميعا ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في
المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق بالضرورة
بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وليس القطع بالاول
دون الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة
وهذا للعالم باصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان الترديد اعم
من الاستقراء وما نقلناه في الترديد من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح
والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال
على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من
العلاقات المعتبرة في المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة
من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح
في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا
ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة

تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا معينا فاتى به فانه
يدل على ان حقيقة اللفظ هي ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة
الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة
في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس وجود علامات الحقيقة كالتبادر
وصحة الاثبات وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها
من اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما
يحصل من النقل والاخبار ايضا وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما
يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء فيه الذي وضع دالا
على اخراج ما لولاه لوجب دخوله ولازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع
المحلى ما يجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول له
بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال الخمر في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه
قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف هو التخصيص والاحتراز
او انه قد استثني منه المتخذ من التمر والاصل في الاستثناء الاتصال فيعلم ان الخمر يتناول
آخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في
القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع
او يساويه كانه يقال انه قد ورد في اللغة حمل احد المفهومين على الاخر كليا والحمل
كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فيعلم انه موضوع في اللغة

لما هو

لما هو حجة منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية في المطالب اللغوية التي لا مدرك
لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة في ذلك كله هي المقدمات
النقلية وما يلزمها من اللوازم العقلية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات
حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان
اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممنوع في الوضعيات هو الدليل
العقلي المحض كما صرحوا به وهو لا يقتضي انحصار الدليل في النقلي المحض كيف والنقل
لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل وتصرفه
ضرورة توقف النقل والعلم بحجيته واعتباره وهو عقلي وما قيل من ان معرفة
اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصريح النقل
كما يقال هذا موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان
للعقل دخل في كلا القسمين كما لا يخفى الثامن الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع
لمعنى ما فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وايضا هذه طريقة معروفة
في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم
وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم مما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى وطريق معرفة
الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهي ثلاثة الاولى التبادر وهو فهم المعنى
من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة للحقيقة لان
المعنى من اللفظ اما ان يكون للمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى تقتضي الانتقال

من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس او لا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم
بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير
وح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره
وذلك لان الوضع له هو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له
بل لما يناسبه وما يناسبه هو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى
وكان المفروض هيهنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان
السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول
ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على
ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بالوضع فلو كان العلم
بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه انا لا نسلم توقف
الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من
اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم بالاشتهار لا يقتضي
العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون
بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فسبب الفهم هو نفس
الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما
كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى حينئذ موقوف على الاستعمال العلم بالوضع اذ لا سبب
للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه

في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول
الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما
في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما
او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار
وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع
التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور
من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة مستندة اليه لا باعتبار العلم
كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح
لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا
فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة
اللفظ لا يستلزم كون اللفظ بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع
فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد
هذا التعلق الذي هو بمعنى التهيؤ نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم
وهذا مما لا غبار عليه الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا
يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة
والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على

القرينة في تعيين المراد لا في فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة
وبهذا يحصل الجواب لو اورد النقض على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر
من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في
اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محل الحاجة
الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر
الغير فيدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان
لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما
عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل فيه قبل اشتهاره فيه فانه
يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة
الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى
وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز
فتأمل الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة
وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من
اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل
والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم
راسا لانهما على هذا القول تابعان غير مرادين ويراد ان غيرهما مفهوم من
الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي ولذا كان الحمل

على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور قرينة المجاز
كما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجاز في الاحتياج
الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره فيحتاج
ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها
وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج
معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة مطلقا قطعا ولم يكن من المجاز في شيء
ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما
تقتضيه محتاجا الى قرينة يترك لها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور
انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو
الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز
يفتقر الى القرينة الا انه بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر
المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يندفع المانع عنها هذا والحق ان المجاز
المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى
كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه على ما
يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بدونها
مجرد فرض لا تحقق له الثانية من علامات الحقيقة عدم صحة السلب عكس
المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا

يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة والثاني مجاز وفي ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يصلح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان صحة السلب انما تعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وبتقرير اخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة او عدمها وان اريد به المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر وايضا ان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح الا يصح نفيه السلب مع انه مجاز والجواب

احدهما

عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه من العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة ونحوه فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا يصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة

السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي والخصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه اذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة المجاز تبين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى الغير ولم يعلم انه حقيقة او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن نعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يدفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب لا على انه قد يعرف كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى

واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه احدها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل ومع تعذره قد يكون امتناع الحقيقة قرينة الحمل على المجاز فلا يبقى هنا من العلامة في شيء واللازم ان يكون كل واحدة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتم لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو معنا به لا كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو كما تقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار او باحد الاعتبارات من الحمل على النشاط المغاير فان ذلك لا يتم اصلا لان عدم الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بالاعتبار بينا وباعتبار الحمل على النفس فقط فانها

صحة م

انهما

لم يوجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه اصلا لامتناع حمل الكل والملزوم عليها بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد المستعمل فيه بحسب المفهوم ونحوه فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المشكوك والمستعمل فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين ايضا فلا يمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القول فلا نغفل الثالث الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في صورة مجوزا للاستعمال في كلها بالاشتراك في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهر واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد نقل شخص اللفظ والمعنى واللازم انسداد باب المجاز بالكلية نعم الاطراد هو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود العلاقة في ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاك الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلاقة وجود

الاطراد

عدم م

الاطراد للاصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يرد الاعتراض بان المجاز
قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على
العلم بالوضع الذي هو سببه اذ به ونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان
العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم
الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى
الجواد واستجواده ولا يقال السخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم ولا يقال لله تعالى عالم ولا
يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن
والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون
اسمائه توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من شأنه البخل والفاضل
للعالم الذي من شأنه الجهل وفي الاخير لنقله من العرف العام الى المعنى الخاص اي
المتخذ من الزجاج وقيل قد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع الحقيقة مع
هو حقيقة فيه وجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما فاما مشتركا او حقيقة ومجاز
والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله امور جمعا للامر بمعنى
الفعل ويمتنع فيه او امر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه وهذا
لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا
يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل وبكون اطلاقه
لا حد مسميه متوقفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله والاتى مكر الله ابتداء

وفي

ومن الجمع نظر اما في الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء
ولو كان فلا اثر لاختلاف الجمع اذ بعلائق المجاز تقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ
بينه وبين الاشتراك سواء كان الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما
ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب واطفاها
وقال الخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة
والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام
التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على
ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف
غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرته خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة
الغلبة على المجازية نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة
كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل
وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او خاصته وقد يشكل
التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني
الحقيقية والمجازية بحيث يضعف الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا
بالحد والخاصة الا نادرا ولكن الظاهر انهم حتى قالوا الاسم لكذا فانما يعنون به
الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون
المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان بعدما على عنهم هو

ن

طريق معرفة المجاز

طريق معرفة المجاز

المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا كون الجمع مجازات وهو
قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس اذا كان
بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار بمعنى
هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا للجامع الايلاج المحرم
والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما
وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب وحكم
الاصل في القياس باطل ولو سلم فهو القياس مع الفارق لان المستند هناك هي
الادلة الشرعية وهي هيهنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسئلة
الدوران ان شاء الله تعالى **قوله** واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها
اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب
حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب
تفهيم المعنى والدلالة به عليه هو المقصود المراد ومن المعلوم ان ذلك انما
يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة له فيجب
الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان
الحمل على ما لا يفهم المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء
الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث انا امرنا ان نخاطب الناس

بخطاب

طريق ثبوت اللغة بالقياس

الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها

بخطاب وسبيل منهم خلاف ما هو بلسانهم او ما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب
حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم
انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين
والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك انه ان لم يكن الغائب
تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما
مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى
اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل
فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور
المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع
المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر
بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الحرج والفساد
الظاهر بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ع ان حكم الله في الاولين
والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون الاولون والاخرون
ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء
الفرائض كما يسئل الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا
بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم

الغائب وبتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا مر الذي كان تكليفه بدا
محصلا من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حق
الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقه لينتج ان هذا
الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من
اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذا تحصيل فهم الحاضر
وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس
المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية
التي لم يعرض لها التغيير والنقل من الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب
وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغيير وتفصيل الكلام
في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام
الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه عندنا لم
يحصل فيه نقل ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمالات
الثاني ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل
والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور
كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له عندنا
معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة
الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة

بحسب

بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة ام في غيرها
الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في مبدا حصولهما بحيث يتردد
في تقدمه على الصدور وتاخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل فانا
نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء
والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك
المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور
الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ
باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير في زمان المتشرعة
ليكون حقائق عرفية والحال في القسم الاول ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم
حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحق بحكم المجمل
ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه
حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة
وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة
في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح
منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او
لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل الظاهر فتعين
الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المنقول

كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني
مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره امر غير معلوم لحصول الشك في مبدا النقل
والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث
وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل
والقاعدة لكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتعيين في زمن
الشارع كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية لولاها لكان القول بالنفي هو المتجه

حجة المثبت

احدها وهو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز
والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني الشرعية
الحادثة شرعا كثيرا ونرى ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة
والقلة حتى لا يكاد يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان
الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة منه
اولا امر ليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من تتبع ارباب العلوم
العلوم والصنائع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم
وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ
فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع
والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء هنا اقوى منه في الصنائع والعلوم
اذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة في زمان النقل مثلا وان كان عندهم

النجاة

النجاة اسم للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شائع معروف حتى بين الخلق
كثيرا ما يستعملونها يستعملون العقل ويريدون الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة
فان استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه
الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع مما يتوفر الدواعي الى
التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام وعظم الخطب بها
حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان
يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم نصب القرائن في الاستعمالات
المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا ينقص عن
الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة فكما ان
الوضع يجب هناك فكذا يجب ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث
انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الغائط الوضوء والغسل والصلوة
والزكوة ونحوها من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه
ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة
فان التبادر لازم مما يحصل بهما ويتسبب عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة
يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج
والوضوء والغسل كانت ثابتة في الشرائع السابقة معروفة عند الامم السابقة
بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب

ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله فكيف بها بعد البعثة وابتدائه

الشريعة وقد يقال ان ثبوت المعنى الاصلي السابق لا يدل على ثبوت التسمية عندهم

اذ من الجائز التعبير عنها عندهم بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم

غير العربية ويمكن دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني

باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة

الخامس ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في

جانب الاثبات لشهرته وبعد شذوذ القول بالنفي فان الآمدي والرازي وغيرهما

انما نسبوا القول به الى القاضي ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم

ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد

المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة

الشرعية والحمل عليها على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس ذلك لعدم الاعتداد بالمخالف

على ان القولين لو تكافئا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم

الاثبات على النفي كما ذكروه في تعارض النقل عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه

المذكورة اصالة تأخر الحادث وعدم بقاء النائب لان الاصل انما يكون حجة

في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرناه وما احتج به النافي من انه لو نقلها

الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تتضمنه

والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل

الينا فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني

لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله بالتواتر وانه لو كانت حقائق

شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ بالمعاني بحسب اللغة بالوضع

فيها ما العرب لم يضعوها الا بالمفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا

يكون القرآن المنزل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فهو

ضعيف جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف

بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع

فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيمهم ان

الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة

عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن

ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان

يتحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه يتحقق البيان في جميع

الالفاظ فبعد تسليمه كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع لا ان هذا

الاسئلة الغير صحيح ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما

يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا

ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية

والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة

في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الحديث عاريا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى

الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت انما هو

في هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات

لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردة عن القرينة اذ لو فرض

تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عديم الفائدة وذلك لا ينفي

النزاع وغرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقائق شرعية فلو بنى الكلام

على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يجدي ان يقال ان ذلك انما دل على انتفاء

النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع

كما لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها

لفهمها المخاطبين بها النقل ولك الينا حتى لو لم نشاركهم في التكليف قلنا ذلك

انما يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بها كما هو شأن تحصيل

العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد

الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لعم الجميع كما

الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين منحصرة لديهم واعتقاده

دليل صحيح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليه التبليغ

والاعلام والتكليف بالنهي لا يقتضي حصول الامتثال به الا انه لا يخفى

ان التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من

ثم لما كان الشرط حاصلا لطائفة دون الاخرى وقع الخلاف وح وان لم

يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو الكل

من الدليل المذكور الرابع انا نختار انه بالآحاد وقولكم الآحاد لا يفيد العلم

قلنا نعم لكنا لا نسلم ان هذه المسئلة ونحوها ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني

من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها

ولو عد مثل ذلك من الاصول فلا نم وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل

الظاهر انه في مثل المسائل التي يتعلق بها الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن

كيف لا وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق

بينه وبين ظن الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد

اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز العمل بالظن في الاول

جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي ان اللفظ موضوع لهذا

لغة وان يرد خبر من الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل

بالاول دون الثاني الخامس انه منهم هو لنا بالترديد بالقرائن كالاطفال

يتعلمون اللغات من غير ان يصرح بوضع الالفاظ لا منا عمرا بالنسبة الى من

يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل

ما يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والآحاد وان عنيتم بهما التصريح

بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو استدل بهذا لو

نقل لفهم المخاطبين والاعراء عن الفائدة ولو فهم لتواترت الينا لتوفر الدواعي
ولو تواتر بالضرورة فلما لم ينقل كان احضر واقوى لعدم ورود الايراد ان الحمل
على هذا التقدير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا يتناول الترديد بل يختص
بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع حصول
التفهيم بالترديد وان اريد به ما يتناوله منعنا الثانية لان التفهيم بواسطة
ترديد القرائن ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا
غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من هذا كما لا يخفى وعن الثاني
اما اولا فبمنع الملازمة فان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجهين احدهما وهو
المشهور في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات
الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز نوع
العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد
عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم
خروجها عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصحح عربيتها لو كان
استعمال الشارع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة
بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي ولو كان للوضع مع العلاقة لزم كون

اللفظ

اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين
الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا
كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم
من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا بناء على ان المصحح
ويجوز توارد افرادها على شيء واحد وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك
وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن بعد اخذ الحيثية في تعريف
الحقيقة والمجاز بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال الواحد
لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال الا ان غاية الامر جواز
مثل هذا الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي
الالفاظ الواردة في القرآن باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في هذا
المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي لتصحيح عربيتها
كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول
المجيب هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات
بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهو كما ترى الثاني ان هذه الالفاظ
لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها
الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حال استعمالها في تلك المعاني الحادثة

ايضا لان الوضع العربي مدخل في عربيتها وغير تكلف الثالث وهو التحقيق
ان اختصاص اللفظ باللغة ليس لاجل انها بوضع تلك اللغة كما زعمه المستدل
بل بعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه في تلك اللغة في الجملة وان لم يكن
الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب
فالحقيقة الشرعية التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع
الجميع لزم ان تكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها
غير منسوبة اليها لان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان
منشأ الوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون
بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع
هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا او بعضا بل المعتبر
فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم له في اطلاقاتهم وهذا المعنى
متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا
بها فتكون عربية فتدبر واما ثانيا فبمنع بطلان التالي فانه لو كونها غير
عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور في ذلك
فانا لا نسلم ان القرآن كله عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن
فان القرآن يطلق على السورة والاية كما يطلق على الجملة فاذا حلف ان لا يقرأ
القرآن حنث بقراءة اية منه وصدق القرآن على السورة والاية لا ينافي صحة

القول

القول بانها بعض القرآن اذ المراد انه بعض القرآن الذي هو الجملة واذا
شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين
كالماء فانه لعل بخلاف غير المشارك كالمائة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ
الظاهر عدم الخلاف في عربية القرآن كله وان الضمير في انا انزلناه راجع الى
المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه قوله تعالى
كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا وقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا
فصلت اياته ءاعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربيته كونه عربي النظم والاسلوب
ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام
عربي وربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي ويدل على ذلك ان
الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك
عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن بمعنى عربية النظم كما قلنا لما
جاز وقوع غيره وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كالصابون
والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن
من الاقوال في المسألة اثنان القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيها
كذلك وظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه
لا ثالث لهما وقد زاد المتأخرون من اصحابنا في المسألة تفاصيل منها
ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشا

والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والاعتكاف
والكفارة ونحوها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في
كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدة والفسق وذلك
لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة
قد حصل في القسم الاول قطعا فوجب الحكم بمقتضاه دون الثاني فان المعزوض
فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين
يتعين النفي اما على الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول
واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيتعين نفي الاقتصار فيما
خالفه على موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة
الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منكرا فيما
ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعى تحققهما في الجميع لا محالة ومع
ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل باطلا فان المعروض
عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما فحينئذ المنع عند القائل
بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول وان ثبت
بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع والحاصل ان
القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر من
الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص

الموجب

الموجب ينافي دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما
كان الموجب الاخر مما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يتاتى التفصيل نظرا الى
اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة
في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ
لا يقال طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع
اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك
المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال
بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في
كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق
هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى
ذلك ما هو من خواص الوضع ومن خصائص النقل فقد يحصل العلم بالوضع
من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة
والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء
في جميع تلك الالفاظ قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع الخلو والغرض
ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في
المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فالاستقراء في الاكثر قد حصل
بطريقي الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامر من

في بعض الالفاظ فانما ينشأ من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المرددة بها
حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر الشافي عسى ان يظهر لك الامر
الخافي وليعلم ان للاستقراء ههنا طريقا آخر هو استقراء هذا النوع
من اللفظ وهو الذي قد وقع فيه النزاع فانا تتبعنا الالفاظ التي استعملها
الشارع في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها
قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل الكل وهو
الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا
يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ويعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي هو
النوع كما هو في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظاهر حصوله لمن
تدبر وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل
بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حديث في
هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليين في كتب الاصول ولم ينقل عن
احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون
باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة
الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين
وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان

صيرورتها

صيرورتها حقايق هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقايق شرعية او بوضع
المتشرعة حتى تكون حقايق عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية
ادعوا ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في
ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي
ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا انتفت فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل
فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني
الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ
بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من
الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسئلة
على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق
الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا
وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا صح
البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية
ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية
والعموم لا يصح من المثبت لا استحالة ان ادعى ذلك فاما ان يدعي الكلية
والعموم في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون
مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة

او بعده حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
وهذا بط قطعا او فيما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم
بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان مشكوكا
فيه او مظنون الخلاف وهذا بط ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله
ما لو اريد العموم في ما علم وضعه في زمان الائمة ع فان العلم بكون اللفظ
موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الحكم
بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان
الشارع فيكون معنى ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة
الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي
فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع
وهذا ايض فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان
الشارع من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن
القطع فيه مع الشك في زمان الشارع بل كل ما ثبت وضعه في الزمان
المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع
لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان
الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا النزاع
وحيث امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي

كلام م

اي ثبوت

اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مط قلت لعل المراد دعوى
الكلية والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني
الشرعية فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع اياها
فيها ولا غير ذلك من المحدث في زمان المتقدمين وهو ظاهر او المراد دعوى الكلية والعموم في
ما كان موضوعا في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في
زمان الباقر والصادق ع فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو محل النزاع والقائل
بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن
محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من النفي
والاثبات فهو خارج من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع
ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل غير عزيز غاية الامر انه
يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على
الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما
علم وضعه في زمان الباقر والصادق ع ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا
دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم في
كلما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متأخرا
عن استعماله وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ

من م

المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا
باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فانا
اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين حقائق شرعية بالاستقراء
او بدليل آخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع
لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الالفاظ انما صارت
حقائق في زمان الباقر والصادق ع دون ما تقدم من الا[illegible]
بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما ع بالاستقراء
والجزم والاشتهار فيه وان الظاهر وقوع النزاع في ذلك الزمان وما قبله
فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي فيه وان ذلك ليس تفصيلا
في المسئلة بل هو عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة
الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه كما عرفت وهو الله سبحانه وتع او النبي ص
واما الامام فليس شارعا بل هو مبين الشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ
المذكورة حقائق في زمان الائمة ع لا يقتضي كونها حقائق شرعية كيف
وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقائق بعد زمان
النبي ص غاية الامر انهم لم يبينوا تحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة
وهذا القائل امتاز عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه
تفصيلا في المسئلة ولا قولا آخر غير القول بالنفي مط وح فما دل على ثبوت

الحقيقة

الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول
بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مط في زمان الباقر والصادق ع مشكل بمثل
الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع
دخولها في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك
الالفاظ مما يتكرر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة
والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان
الباقرين ع لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ص وفي
الثاني في زمان الائمة ع وهذا التفصيل مأخوذ من التفصيلين الاولين
فانه قد جمع فيه بين التفصيل بين الالفاظ والازمان والجواب عنه ظ مما تقدم
ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع
بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما
يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال
النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار
الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك
الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته
حقيقة في زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان
الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة بهذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل

فيها في زمان النبي صلى الله عليه وسلم بل الواجب هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع
وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب
منع صحة جميع تلك الاقسام وصحة التقسيم الثماني محل النظر كما هو ظاهر مما سبق
ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك
لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة
والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها
باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا
موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان تكون المعاني المنقولة
منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج
الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه وان قالوا
ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من
جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك توقيفية مطلقا
سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع
العبادات كالحكم الشرعي هو ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع
فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية
وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع
فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان

كان من العبادات ولم يكن لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع الشرعي
ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادات انما تفارق غيرها باشتراط
النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع
للمشروط بالشرط الخاص جاز لغيره من دون فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما
يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان ذلك لم يقع
في غير العبادات وان كان جائزا ففيه ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة
واللعان والايلاء لم تكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع
وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة وفي
الصحاح النكاح الوطي وقد يقع للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطي
ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وظاهر العلامة في المختلف اتفاق
اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله
فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا
في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي
في الحلية انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ
وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق
والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها
الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظاهر انه لم يثبت

للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات
اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم
ينقل الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما مر
في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها
وان كانت ثابتة في الملل السالفة ومعروفة عند العرب في الجاهلية على ما
سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني
التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات
فيها شروطا للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية
وايضا فان العبادات قسمان عبادة بالذات كالصلوة والصوم وعبادة بالعرض
وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية غير
متحققة في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن
دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادات بالذات لانه المتبادر
من لفظ العبادات عند الاطلاق ولو قيل بدخول النية في حقيقة العبادة كما ذهب
اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير
مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها
شرط للعبادة مطلقا للتسلسل ولان العبادة هو العمل والعمل هو المنوي
لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالمعتبر في ثبوت الحقيقة الشرعية

بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين
واما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات
سواء اريد منهما الوجوب او الامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع ومن هنا يشكل
اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء
والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقائق
الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فانها
اكثر من الحقائق اللغوية او العرفية التي لا توقف لها على الشرع اطلقوا
القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين
ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرفي الاثبات والنفي
المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع
لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها
ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز
الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه وهذا
التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب قوله يتبادر
الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد
المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها
مجردة عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان

التبادر علامة لكون الالفاظ حقائق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان ولا في
ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت
متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمن
المتشرعة او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق
والتبادر في زمان المتشرعة لاستعمالها فيها اعني الغلبة والاشتهار فيها فان ثبت
سبق التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان
التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر كونها حقائق
في زمان المتشرعة في الجملة ولما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول
الغلبة والاشتهار في زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدها
قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في
هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة ولما ان هذا
التبادر كان ثابتا للفظ في الصدر الاول في زمان الشارع مما لا سبيل للوجدان
اليه ولا يتأتى لنا في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في زمان الشارع
بالوجدان نعم فان اراد المستدل من تبادر المعاني المذكورة تبادرها الى
الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظاهر مما قلناه وان اراد به تبادرها
في زمان المتشرعة فمسلم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان
المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغايته

توجيه

توجيه الاستدلال ان يقال ان المراد بتبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع الوجه
سببه وهو الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال
بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة لاحتمال
كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة
مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول
بمنع استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الحادثة بطلانه قطعا فانا نعلم علما
بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها
المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس
او المنفرد مصليا والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاءت
الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله عليه السلام من دعي الى الطعام فليجب فان
كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام وبالاتباع ومنه المصلي في
الحلبة للتابع السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم
الاول وان اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان المستدل قد صرح بنقل
المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في تلك المعاني ومنع لزوم الحقيقة
الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو رام المستدل اثبات الحقيقة
الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهذا واضح وقد

لا الحكم الوجدان ذلك هذا مع ان الغلبة الظاهر من كلام القوم ان الكثرة موجبة لحصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب لهم في الغلبة والاشتهار منه رحمه

تنبيهات

اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد من غير قرينة فذلك معنى
الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم
يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما
اولا فلان مبنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها في
غير معانيها ان تكون حقائق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء
الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقائق فضلا عن انها حقائق
شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه ابطال
المقدمة الممنوعة او بيان توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرناه ولا تعلق لما
ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار الذي
هو بعض من غير اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها في الجملة ولو بعد زمان
الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة في
زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان اريد بها
حصول الامرين في زمان الشارع فكون هذا هو المعنى الحقيقة الشرعية مسلم
لكن يبقى ح احتمال ثالث وهو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع
استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهر

بعد ذلك

بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في
الاستعمال لغيره ينافي كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة
الشرعية تبعية الشارع فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله غيره فلا ينافي
الحقيقة الشرعية قطعا لجواز ان تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ
للمعنى او استعماله فيه الى ان يفيده بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان
حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتدبر
قوله ادعى التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول ممنوع
والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي ينفع
في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع
وهو ممنوع والمسلم وهو التبادر في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت
به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو المتبادر في زمان
الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق
في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر منها في زمانهم مع الاطلاق
والتجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه
ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم من كلام الشارع ايضا
لتحقق الموجب فيه غاية الامر انه صدورها عن الشارع على القول بنفي
الحقيقة الشرعية صار وعن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها

من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن
خصوصية المستعمل وهذا المعنى متى ما وجد من الالفاظ يستمر معه وكان موجودا بوجوده
مع علم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم او غيرهم
فان الحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلم وانما يختلف باختلاف السامع
نعم صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب
حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس فهما من اللفظ والفهم لان اللازم
خارجة عن مفهوم الدال الدال على ما سبق تحقيقه والحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم
وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ على المعنى يعني فهمه من نفس اللفظ
باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف
العام ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره
عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية
اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها
الحادثة الشرعية وان كان صدورها من اهل اللغة صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني
اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا
وجدت في استعمالات اهل اللغة فيتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على
المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ الواردة في
الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس لنا في منعه ولا للمثبت التمسك به وان المنا

في المنع

في النفي والاثبات لشمول التبادر في زمان الشارع والمتشرعة فينبغي الترديد فيه او في
كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع التبادر
في زمانه وذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه
مطلقا اي في كل زمان او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض
وارد على الدليل المذكور ولا يدفع بما لا يخفى قوله انكار التبادر في كلام
الشارع مكابرة بالكلية لما يحكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع
التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة
كان الجواب بما ذكره من انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالكلية لما يحكم
به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعني حديث الموانسة وجوابه لا طائل تحته
بل كان قوله غاية الامر انك تقول ان هذا التبادر لاجل الموانسة فاسدا لان
المعترض على هذا التقدير قد منع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر
لاجل الموانسة وهل هذا الا تناقض وان اراد انه التبادر منحصر في كلامه
مطلقا او من حيث هو كلامه على ما وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول
هذا غير معلوم على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر
في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق فهو مسلم لكن
المعترض لم يمنع على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع
التبادر الخاص فمنع بطلانه ظاهر مع مناقضته لما اعترف به من الاحتمال
وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل الموانسة هو اصل الاعتراض فكيف
يكون غاية ما يقوله المعترض وغاية توجيه الكلام ان يقال انه لما كان
ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن

بامكان توجيهه باحد الوجهين المذكورين قال غاية الامر انك تقول الخ وحاصله
ان انكار التبادر المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة
فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول ان التبادر لاجل الموانسة
ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه
ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض
ان اراد منع التبادر المطلق كما هو الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب
وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام او غاية ما
يمكن ان يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم الخ فتدبر
قوله هذا غير معلوم لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل
فلا يكفيه التشبث بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل
اذ المفهم ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس
بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا
تثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس منعا بل استدلالا بكفاية الاحتمال
فلا تغفل قوله بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع
هذه الالفاظ في هذه المعاني ان اراد ان
الظاهر استناد التبادر في زمان المتشرعة الى

كثرة

كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر في الفهم كثرة
استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بعدمه
اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان اخر سابق
عليه لان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك
فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا
فيه غير معقول ولو امكن ذلك لم يبق ان الاستناد اليه اولى من الاستناد الى الاشتهار فيما
بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال
في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان
الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى
افادت بغير قرينة تداولها المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر الشياع
الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة
ففيه انه ان اراد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع دلالة المعلول
على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان
التبادر في زمانهم بسبب الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما يجوز ان يكون للتبادر
في هذا الزمان سببان قريب هو الاشتهار فيه وبعيد هو الاشتهار في زمان الشارع كذا يجوز
ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار بعد زمان
الشارع في زمان المتشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها

[2] هذا بناء على ان يكون الاشتهار السابق هو الاقرب للفهم دون الاشتهار الحاصل كما هو الظاهر من كلامه ولو قيل بان التبادر في زمان المتشرعة حاصل بكل من الاشتهارين في زمانهم وفي زمن الشارع فبناء على ان استناد الفهم ...

وفي زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم بتبيين الاشتهار في زمان الشارع المتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل اخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى **قوله** والحاصل ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة اه اقول ان هذا الاعتراض مبني على ان التبادر للوضع غير صحيح للشارع اعني وضع المتشرعة لا على انه لاجل غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة والظاهر ان العبارة قصور في الحد والمقصود ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل منقوض عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع اللغوي غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاسناد الى اصالة عدم النقل على كفاية الاحتمال هنا وقد ثبتها في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب فتامل **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب فلعله الاقل انما ثبت بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيه احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المجوزة وقصد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون توسط الاصل فان المقصود ان اللفظ فيما فرضنا موضوع لهذا المعنى دون

في ذلك التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة في هذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وتقدم الثابت كما يجيء الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب نعم لو تمسك بان العرف العام اندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلافه في هذا الاحتمال هنا كما اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة كما صرحوا به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة كان المتيقن ارادة القسم الاول منه ههنا للقطع بكون الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية في زمان المتشرعة فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما لا يخفى نعم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا اما كان محتملا لو لم يكن من اللفظ بل القرينة فلا حجة فيه قطعا **قوله** واللازم ثبت

اكثر الحقائق اللغوية والعرفية قلنا ممنوع فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقائق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتامل **قوله** واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد يقال في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه اخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او بالغلبة لا يستدعي حمل ما يجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدوره عن الشارع بعد تحقق الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم يجر عادة الرواة والمحدثين بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ كان على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بتقدم زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون حصول العلم بذلك خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمتها والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بعده كما لو منع بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب الثاني اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمال حينئذ عن الوضع فان قلت

لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيمه الى المخاطبين بها والا لعري الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي الى نقله مثله ولا نقل يحيل العقول بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع صرف لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نسلم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا لو لم تتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول للصحابة اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني فمتى وجدتموها في كلامي فاحملوها عليها فان هذا مما يقرب فيه دعوى توفر الدواعي اما لو كان التفهيم بواسطة التدريب بالقرائن كما هو الشائع في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا والجملة فنحن نقول ان الشارع راى ان هذه المعاني الحادثة التي اتى بها مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها والالتزام بجهة الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون بسبب ذلك الى الالفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بها عن معونة القرائن وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من اول الامر طلبا للاختصار في التعبير مع وضوح الدلالة على المعنى المراد حذرا عن فوات الغرض في بعض المقامات بتعذر الاطناب بسبب نقص الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال وحسن ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة

بل كان وجوده كعدمه وكان لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقرائن وكان الغالب تعريفه بطريق الترديد على ما نشاهده من الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي على نقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرّف الوضع للمعنى الجديد في تلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل الكليات الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر مرارا وحينئذ فلا اشكال في المسألة ولا في تعميمها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت بعرفهم ونحن لا نقول بشيء من ذلك

الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لانها والاصل في الحادث التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع حادث فاصل تأخر اللفظ عن الوضع معارض باصالة تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تأخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في اواخر زمان الشارع بحيث يتبع كثير من الروايات عنده مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور الى ذلك الزمان الى ان يعلم العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على

الثاني

الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والحمل على الاصل مغاير له قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي خلاف ذلك في نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه آخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اريد ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يدعى عليه الاجماع وان اريد انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات فغير مسلم ولو ثبت فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى قوله ادخيه

حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد الخ متن

هذه الالفاظ الخ فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوائل زمان الائمة ع اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبي ص ثم انها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد وفاته ص بلا فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقائق بعده في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعييني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم بان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولهما في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقائق بعد زمان الشارع بواسطة النقل التعييني امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع ايضا فمن اين انه في اول زمان الائمة ع لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقائق فيه لا وجه له اصلا وان اراد صيرورة هذه الالفاظ حقائق في زمان

الائمة ع

الائمة ع في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتطاولة لمزاولة المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم بالتأخر في بعض الاخبار كما ورد عن الجواد والهادي ع والعسكري فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يغني عن جميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الآيات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد ان صيرورتها حقائق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد فيه النزاع غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين ع والحسن والحسين وعلي بن الحسين فصيرورة الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا تقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما ادعاه ايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ويستغنى بها عن القرآن والاخبار النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والحسن والحسين وعلي بن

بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة على ذلك
الحكم واما ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه عنه مستقيم
واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية
مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية
والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح آيات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما
يستنبط المفسرون والفقهاء من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية احكاما
يستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار
وخاض في بيان لجج تلك البحار سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة
بدون نص من الائمة جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد
استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتأتى ذلك بتتبع الادلة كلها
بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد كما بُيّن في تحقيقه والكتاب والسنة
هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما والاقتصار على غيرهما
قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة
عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة طرق عن
النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي وما يروى عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء مردود
الى الكتاب والسنة وان ما خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به
يشتمل به اعضاء هذا الكلام ولكن في الاشارة كفاية والله ولي التوفيق فهو اولى

فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضرب به عرض
الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات التي لا تحصى في التمسك بالكتاب
والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملت عليها
الكتاب والسنة على خلاف ذلك في هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال لئلا يقع في معرض
فالاحتمال في المسئلة بان قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر
الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية به كما هو المشهور واما على القول بانه
حجة مطلقا او مع معارضة الدليل القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث مما
لا اضطراد الحاجة الى المسئلة جزئية على هذا التقدير كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لو
سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يستدعي عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام
على ما ذكره فلا ريب فلا ريب في ان عدم الاستقلال امر ضروري لا يمكن خفاؤه على
الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل
ولا يخفى ان التقليد في اصل المطالب وتحصيل العلم بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل
ترتيب المطالب على المبادي اصعب بكثير مع تحمل كلفة تحقيق هذه المسئلة وخصوصا مع
الاختصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب على
تقدير العلم بعدم الاستقلال لو فرض انتفاء الفائدة في الواقع فتدبر واعلم ان
عبارة المص بهذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ

في كلام الائمة ع مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقائق في كلامهم بما يتصور
على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يبعد هذا النزاع بل الاستقامة لهذا الكلام
من قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت
بان يقول ان كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها في كلام الائمة مما يبعد النزاع
فيه الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية الخ فان مقتضى هذه العبارة
ان عدم استقلال القرآن والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء
عنها باحاديث الائمة وليس كذلك اذ الاستغناء عنها انما يحصل باستقلال احاديث الائمة
لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال والاحاديث الواردة
عن ائمتنا ع تستقل بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب
والسنة النبوية وقد يقال ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب
والسنة المنفي في كلام المص استقلالهما في الضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك
بل المراد من استقلالهما بالحكم حينئذ انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل
آخر على الحكم سواهما وحينئذ فلا ورود لهذه المناقشة الثالثة قوله بدون نص من
الائمة فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نص
الائمة ع ثبوت الاستقلال مع النص والمعنى لم يظهر سواء اريد بالاستقلال معنى
الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد
المعنيين لا يعقل ثبوته معه مطلقا قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء

بما تقدم

بما تقدم فان تم ما ذكرناه والا فمع ذلك هين قوله والاخبار النبوية المنقولة
من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار النبوية
المنقولة من جهة الائمة ع بمنزلة الاخبار المروية عنهم في وجوب الحمل على المعاني
الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يقصدون من نقلهم احاديث النبي ص بيان الاحكام
الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شأن الرواة وهو من جنس المنع فان
الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به
ولو سلم فبيان الحكم بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاحهم ع الا اذا كان
الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب
حمله على عرف زمانهم ع لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين جهتهم والمنقول من غير
جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة ع يتعين حمله على العرف الحادث ايضا
مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فلا فرق بين المنقول من جهتهم وغيرهم على
ما يشعر به كلام المص ره لا وجه لتقييده به ولنختم الكلام في هذا المقام بايراد
ابحاث مهمة نفيس على مطالب جمة الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم
والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات المستجمعة
للشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة وهو مختار
اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لتبادر
الصحيحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات

باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا
ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بنا لا فهمنا ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم
لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما
باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الحقيقة والماهية بانتفاء الامور المذكورة
فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا بدليل وقد وجد في
مثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ان يكون غيره
بخلاف ما نحن فيه وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع
ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع
وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة مأخوذة في مفهوماتها
ومعانيها بل المراد انها اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت
صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا تستفاد منه اصلا حجة القول بانها اسماء للاعم كثرة
استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما وفيه ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص و اعلم ان المقصود
من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع

بيان حسن انه هل النزاع يجري على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها

مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما يتاتي فيه النزاع من كل من المثبتين
للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك
الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة
فينبغي ان يصير النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هي
الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية
الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي
واما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيق الحال فيه كلا الفريقين ومما ظهر
قولهم في تحرير الحال في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم ان
النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع
ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي
والظاهر ان تحرير النزاع على هذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم من
القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه
فتامل الثاني قد جمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات
ان هذا في اللغة كذا وفي الشرع كذا وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ
معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او
اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة

وجرت العادة

كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون
في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى
اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر
في الاشكال الاول ظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية
وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين وهم فقهاء العامة فكلامهم هذا
جار على مقتضى مذهبهم لا اشكال فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد
بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم
كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة فيه كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع
او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها
الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او ان المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات
بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي شيء واحد بالذات مختلف بحسب
الاعتبار فهو من حيث انه منصوص بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث
انه منصوص بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف
الشديد فان قولهم هو كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما
يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية لم يحسن
وقوع مثل ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها
الاصلية

الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليها اثر شرعي اذا
كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير
المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان
تقرير المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان
المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفها
مع انهم لم يتعرضوا منها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر
بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه
ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين
المعوضين واشتمال المعاملة على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكون معوضين في العرف
غير متفاصلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة
والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم
قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود
تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث انه
تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب
واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية
بخواصها الشرعية لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات
مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل

المعين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق
العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم
وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الغالب
تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى
الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التمييز
ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من
الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل
يكتفى في ذلك بما يحصل التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون
لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة
بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف
المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من
حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد فلا
يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض
للشرائط اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات
المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعضها والاقتصار
على بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود
بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات وهو مع فساده

في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم
من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود
من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على
الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات
بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها حقائق شرعية مع عدم اشتمال
مفهوماتها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غير ما هو من
المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو
كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي
هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على
الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية
نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرهما من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم
اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة
لكذا وشرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان
قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز
صحيح المعاملات عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز
المعاملات الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهو لا
يتوقف الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت المحدود في هذه التعريفات ان

اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة
التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت
نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان
التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت
المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا
تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط
الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولكن
سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة
بالاجمال وان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض
الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذاك طريق آخر وتعيين الطريق ليس من
دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتامل

بيان ما يحمل عليه الخطابات الشرعية

الثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة
منها حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير
واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم المخاطب على من لا يحضر الخطاب والطريق اليه
ظاهر اذا كان الظاهر للفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان
الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت ذلك اما للعلم بثبوته
من اصله على القول به او لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور

معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان ذلك عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل
اصطلاح واحد والا ففي ترجيح عرف السائل او المسؤول مع اختفاء القرينة المعينة للمراد
خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ على ما توهم
فان ذلك من باب التعبير في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء
بل لان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح
الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان
الاصل في خطابات الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على
اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة ع كانوا يكلمون الناس
بما يعقلون والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقل المخاطب وفيه
ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهم وحدة
الاصطلاح واما مع العلم فالبيان حاصل من غير حاجة الى القرينة او علم بعادة النوع
او الشخص والمفروض انتفاؤهما هنا وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد
السؤال اما مطلقا او مع موافقة عرف السائل او المسؤول فان عرف البلد هو عرف
المخاطب خصوصا مع موافقة عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى
ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى وان اريد بها مجرد الاتفاق
وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم
ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما معا

يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونهما على وجه الحقيقة
اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في
الاستعمال المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعتبرة
وانه يدور بها تعيين الحمل على احدها لتشترك انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن
هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المتخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد
الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير
العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بالآخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين
عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا تعيين عرف المخاطب مع جهله
وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما
ويبقى ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف
المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق
عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف
البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان
عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب
جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا
خالف عرف المخاطب العاشر التوقف ومرجع ذلك الى الاول والاقرب تقديم عرف
المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه فيه ظاهر مما قلنا

وهذا كله اذا ثبت القطع بمعنى في زمان الصدور واما اذا لم يثبت ذلك فان توافق
العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل
الوحدة ما لم يقم دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية
تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف مع اللحوق بل لا يبعد كفاية
الظن في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان
تأخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور
فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا
بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات
الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات
دون اللغة والمراد باللغة هاهنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره قبل زمان الشارع
اصليا كان او طاريا ومن العرف الطارئ الذي لا يعلم تأخره عن زمان الشارع
باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما
علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا
وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف
زماننا من المعاني المثبتة في اللغة ومقتضى ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع
على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده
غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة يختلف من حيث

معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارية قبله او بعده
باقية او مهجورة او مشكوك فيها وبهذا الاعتبار يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد
مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة والتأخر عنه
ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة
او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة
لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه
في عرفه المتأخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المنفي
بالاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور
لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض
لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر المعاني
المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها والاكثر
ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها
وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل
ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم
ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات
الشرعية فان الغرض المذكور انما يتأتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا
بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق

ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة فكيف كان
فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين جرت
عادتهم على الاقتصار على لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير
او وقع تصريحه بنفي العرفي كالنقل في حديث الاتكاء فانه قال في غريبه بعد ايراد قوله
لا آكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا
والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل
من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها
بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل
من يريد الاستكثار منه ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في الفائق
قوله اما انا فلا آكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات الدالة
لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد
الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في ذلك
بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة
تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفي فيه بمجرد القرينة
الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي من بين
المجازات والثاني ما يفتقر فيه المعنى المجازي الى قرينة التعيين ولا يكتفى
فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول كما

ثم ان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن
المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها
في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هاهنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقع بالمنفصل
فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية
فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني
وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان
هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني
الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا ينبغي
المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في كونها
على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في
هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى مصيرورتها حقائق فيها وان لم
حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس كذلك في
المأثرة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وقوعه ووروده في خطابات الشرع فضلا عن
مقاومته للمجاز الشايع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي
على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال
الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى
على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل

المتتبع نخ

عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله
يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل
على اللغوي ان قلنا بتقديم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضا لندرة
استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين المرجوح مطلقا مع تعذر الراجح
منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين
الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد الاحتمالين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما
في الجملة ومع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر وللاتفاق من الفريقين على ان اللفظ
المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وبما ذكرنا يعرف ان تعذر الحقيقة
والعرفية العامة في زماننا الحمل على اللغوية بانها اللغة والاوضح من المتكلم بالفصاحة الشعرية
فاستعماله في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان تعذر
حمله على حقيقته التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور بين الاصوليين
وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في مباحث
العموم والخصوص ان شاء الله تعالى ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه
يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما
اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الطلب الندب والكراهة
شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب
والتحريم فتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية

لان ا نخ — عينه — هنه — فيتعين نخ

بالفصل بينهما ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود
ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات اليها
وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان
المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ
المصروف عن حقيقته كما في قولك رأيت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن
بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجرأة ومن المعلوم ان هذا
الفهم غير مستند الى نفس اللفظ ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي
الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة للقرينة على تعيين الرجل
الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يتعقل فهمه من
الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي
مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة
على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى
بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف
على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود
من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة
فانه ان اريد استعمالها في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة

بيان الموجب للحمل على احد المجازات بخصوصه مع تعذر الحقيقة

لفظ الاسد نخ — في نخ — ن — رة

فانه ان اريد استعمالها في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة
كان يقال لزيد يد عندي او لديه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة
عن الحقيقة اذ لا يتعين بها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع
القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لا لان الصرف عن الامرين
يقتضي تعين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت
اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة
معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ على وجه يعني
بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات
وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المراد
هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما
عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز
المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه
عن التبادر الموجب له غالبا لان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المشهور اذ الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب التعيين كما يقتضيه
الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ
المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعين بواسطة التبادر من حيث
انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول احتيط اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة

اذا نخ — تبلغت نخ — المعنى م — للتعيين نخ

التمسك بالعلاقة مع القطع بانتفاء ذي العلاقة وعدم الجدوى في التمسك
بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا
انما حصل سببا للتعيين لكونه مظنة الاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة
التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة
في استعماله المقتضية الى غلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة
للمعنى الحقيقي واقربها علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها دورانا ووقوعا
في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به
على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ تأثيره للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة
كما امرنا اليه وح فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين
توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة الا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء
الواسطة ايض واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر
معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير موقوف على
الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا يقرب منه غيره
الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين ارادته على تقدير الحقيقة و
عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما
في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم
فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع

لاحدهما

لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية
وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد
على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور
العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول
بل القرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه سببا لا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر او الانتقال اذ لا ريب ان القرب من الحقيقة وكمال
المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع التساوي لا يكون
الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة
من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق القول فيه في مسائل التعادل ان شاء الله تعالى
ثم اعلم ان العلامة ره قرب ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها وعلله الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل
عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح
وقد يعلل ايض بانه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات
او جميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح
من غير مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس
الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول انه ان اريد ظهور المعنى من
اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحهم لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه

العلية نخ

اي نخ

بل على ارادة نخ

الا اصطلاح من معين م

منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى
الشرعي وعلى اهل اللغة حمل خطابات الشرعية على اللغوي ولو وجب على اهل كل اصطلاح
حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم من اصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق
عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لا يقول به احد
وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي الحاضر في مجلس الخطاب للشارع اما ان
يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف
والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما
مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان علم الاصطلاح المتكلم في اللفظ
وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم في اللفظ
وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد من اللفظ
امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين
والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف
المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايض الا ان المفروض عدم الاختلاف في عرف
المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشرع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين
والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف
هو رأي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين بلا
يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسألة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة

مخالفين

وانخ

اي المخاطبين

مخالفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح انه لو اوجب على اهل كل اصطلاح حمل الكلام
على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب المفروض تقديم اصطلاح
المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به
مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد
والاختلاف فالظ انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا
كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير صحته
امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف
التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى
العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لان
حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع
فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف
الجاهل لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف نفس التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة كاختلاف
الاجسام والالوان والعيوب والاكوان واما الاختلاف فيما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار
والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف
الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا
لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة
فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعها الا بما جرت العادة بكيله او وزنه او عده

اصطلاح

والايان نخ

العدد نخ

واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان المكيل والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح الحج عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض صح مع انتفاء العلية فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا كان في الشيء تغير يمكن اسناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ كلها باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسد لا اليه ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول وا عرف ذلك [2] فهذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك الا اذا كان عرف المخاطب وقلنا بتقديمه فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب ان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب

فان كان

[2] م العلم بالمغايرة

[2] فيجب الرجوع الى اصطلاح

وان كان محتملا والاوجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد المتقدمة فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب عنه فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن محل الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطابات بالموجود الحاضر وعدم تناولها المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاثبات الحكم المذكور رهين جدا اذ لا يظهر فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس مهما لنا لا يقال العلم بتكليف الحاضرين طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف والتبادل والبناء عليه ههنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصالة عدم

[2] فان نحو

م

[2] فتحقق نحو

[2] للجهالة

النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او حصل الحكم بها اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في محل الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت وحدة الاصطلاح بمقتضى وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني انا نختار اولا انتفاء رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل اما على عرف المتكلم والمخاطب والا فالواجب اختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزم من المفاسد فاذا شارك هذا غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة كما في المشترك دونه وثالثا انا لا نسلم ان اتحاد المعنى المراد من كل طائفة وانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما بينهم وجب على الجميع الحمل على الجميع للاشتراك في التكليف وعمومه وادعاء العلم بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من كل طائفة من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد وان كان المراد من كل طائفة واحد فيختص باحدهما دون الآخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز

[2] تبعدد نحو

ومنه نحو

ولافساد

ولافساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد في كل خطاب فتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح انما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب ولما ما عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في حقهم انه الجميع او البعض او الخارج او الكل حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم بتبعية الحاضرين ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس المخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظ ومتى اختلف تكليف الحاضرين امتنع تكليف الغائب اما مطلقا كما بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة اذ لو جعل للغائبين عرفا عاما او خاصا مغايرا لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على العرف لانه لا يتوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجمع واستحالة الترجيح من

[2] باسرها نحو

[2] منها نحو

[2] قطعا نحو

[2] ذلك م

غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم
لو قيل بعموم الخطاب وتناوله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن
توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما تقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا
القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الاخر لكن
القول بالعموم معروف في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة طاب ثراه فلا يستقيم توجيه كلامه به
مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره
من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام
وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد
في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها
ومرجعه الى تعدد الخطاب في اتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى
الخطاب الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطابات لا اتحاد الخطاب
نفسه فتامل **قوله** الاصل في اللغة ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج
لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في معنى اخر فالواجب حمله على معناه
الحقيقي متى استعمل مجردا عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب
الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة ولان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند
الاطلاق فتعين ارادته من كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم

اللفظ نخ — الاصل نخ — الحقيقي نخ

في بيان اصالة الحقيقة في اللفظ

الاغراء

الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب
فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والا فهام
ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ونحو ما ورد من انه سبحانه اجل
من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ويعهدونه ولانه لو لم يجب الحمل
على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطلان اما الاول فلان وجوب التوقف
لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ باسرها
مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجوب حمل
اللفظ المحكم الدال الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز
في تلك اللغة وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما
لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
او مجازه او عليهما معا او على احدهما والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل
عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو
باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة
والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ
ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنيي
قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ

لا لاتفاق على وجوب حمل اللفظ الدال الدلالة نخ

اذا كان حقيقة في معنى مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان مراد
المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فانه لو اجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصل الحقيقة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور
على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه
بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هذا المجاز او التردد
بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح
او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو
المقصر كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه ههنا متعينا لانه
اذا كان راجحا او مساويا بدون هذا الرجحان لكان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع
في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد دلائل
الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم
بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا ام لا
اختلف العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرين
الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب
السيد المرتضى ره وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مط وان تعدد المعنى
ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه
كلها الى ان يتحقق النقل وان المجاز لا يصار اليه الا بشيء من الاحوال الا الدليل قال ره

المقصود نخ

الكلام في اصالة الحقيقة في الاستعمال وعدمه

في مفتتح

في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة
وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعمل
اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلون على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها
حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب
لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقران
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال ومع استعمال اللفظ
الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل
ذكر في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب
للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت
من السيد ره في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها في
مسئلة الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه هناك ره
في مقام الاحتجاج مذيلا بما يتوجه عليه من النقض والايراد انشاء الله **واعلم** ان البحث في
هذه المسئلة يقع في مقامين **الاول** اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق
ومما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص تحقق الخلاف في هذا المقام
في المسئلة فوائد لنا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز سواء كان
المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى

والاستثناء نخ

بيان ان الاصل الحقيقة في اللفظ المتحد المعنى

ذلك الكلام مشهورا في كتب الاصول والخلاف مقطوع به عند الاكثر وهذا فاسد
قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال
على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تريهم كثيرا ما يقولون
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة من اشترك في المحصول وغيره بما قالوا المجاز خير من الاشتراك
وذلك اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة
في صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم ان
الاستعمال اعم من الحقيقة انه لا يدل على الحقيقة لا مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على نوع من
انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك
بل لا بد من الدلالة عليها من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز
وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم انما يقتضي كونه لاجل الاستعمال من
حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر والاشهر ان المراد انه مجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على
الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك
قول السيد واما استعمال اللفظة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة نفس الاستعمال في الواحد من المسلمات عند
الجميع لم يمكن التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على ما
ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهور فيهما لا يتأتى الموجود في

كلام

كلام القوم ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل
وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في
معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء
من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي
الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم في
المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين يثبت الاتفاق على الثاني
كما هو لازم المطلق لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه من الاتفاق
على اصل الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى الاول
له فان الوجه الذي به نعلم الاتفاق في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم
على وجه القطع من دون نكير كما انهم يستدلون باصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول
قاطعين عليه من دون تردد ولا اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به
التتبع وايضا فان الاصوليين صرحوا في هذه المسألة اي مسألة تعارض الاحوال
بان الامور المعارضة للالفاظ المخرجة لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول الاخلال
فيها والاختلاف هي هذه الخمسة اعني الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص وان
كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل
والاضمار كان المراد به تلك الحقيقة واحدة واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد

تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وبذلك
تحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل
في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل فلا يحمل عليه
اللفظ الا بدليل ولا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض الاحوال على
العشرة الحاصلة من ملاحظة هذه الخمسة بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور
الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمسة لوضوح حكمها والاتفاق على
تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمسة في مسائل كالمص قطع بتقديم الحقيقة في
الجميع من دون نقل خلاف في المسألة ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم بيان
ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل فان ما علله بعضهم
عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في البحث التاسع في
خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال الخطاب ولانه مع تجرده لو حمل على
مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا
لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى
وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل
ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا
كان المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق في المعنى
الثاني كما هو المط ويدل على ذلك صريحا ان العلامة ره في النهاية احتج على ان المجاز

خلاف

خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه
قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اثنان شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها
اي ابتدأتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني
دهاقا اي ملآنا قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة
لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف في غيرها
واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة
في هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك
الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا
الى ما سبق وجوه الاول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان
المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يتوقفون
في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في
مستعمل فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات
بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها
وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال الا ترى ان من لم يعرف اللغة
متى دخل اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يترجح عنده كونه حقيقة له
موضوعا بازائه وكل من حصل اللغة لم يزد على ان تصفحها وتتبع استعمالها

اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المفيدة ليس بمسموع
وايضا الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا
والكلام المنكر من السيد في مقام التشويه بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة
يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل على
الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من يقول بثبوتها كذلك ولذا ترى بعضهم يعلل
هذا القول الاشيع تعدد الوضع وربما قرنوا به ما يتعين به المعنى كقولهم المجاز خير
من الاشتراك الثاني اذا لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة
له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا
يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له
فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز
الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير محقق الوقوع او موجود نادر او ذلك
ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى
على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال
وكلاهما متحقق بتحقق المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير
ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما
الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعرى عن الفائدة فان الغرض من وضع
اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع وقيل

المجاز

المجاز لا يستلزمها يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه
بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع
وهو حاصل على ان الوضع ليس الا لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كلما يقصد
من الشيء يترتب عليه ثم اختلفوا في الوقوع فمنهم من ادعى الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ
الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم تستعمل فيها
اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة
ولا يكون بها في معانيها التي يستعمل فيها مجازات لاحتمال النقل كما هو الظاهر ولا
يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة الاستعمال
اللفظ في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا ترك الاستعمال في الاول مع تعين الثاني
وقد علم من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور الثلثة المذكورة
كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع ظاهر واما على التقدير بين الاخرين فلان
المشتبه لا يحمل على ما لا يتحقق له اصلا ولا على ما لا يتحقق له الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم
الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول
فان قلت قد تمسك بعض في نفي الاستعمال بمثل قولهم قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة
وقوعه في اللغة فان هذه المركبات تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة
مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في خفائها واما المركبات فان

الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولها على ان الدليل المذكور فاسد
لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق
بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى باعتبار الاول
دون الثاني ولا استحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب
حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى
المذكور هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد
فاذا كان الاصل ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا
قطعا لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن
الحكم بارادته منه لانا نقول ان سبب الحقيقة المقتضي حمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له
وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف
عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على شانيته
بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح ارادة الحقيقة
مع العلم بالوضع والشك في تعيين المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة
مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا
فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين
لان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع المعين في
نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا

ان المقتضي

ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع
بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه
وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا
المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واما اذا
علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه
الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد
من اللفظ فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة
الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا
يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني
يتصور على وجهين احدهما الجهل بالوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة
في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل
بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك
المعنى فان الوضع وان كان في الجملة معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة
ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه الشرطان شرط الاصل بالمعنى
الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت
وضع اللفظ لمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ
معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في

الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل فيه هو
الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد ح بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك
بالاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع
اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما
اعتبر الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم
لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة فاعتبار الجهل بالمراد تحقيق
لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته ولا اعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل
بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على الارادة ولا يلتفت
الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها
بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض المطلوب مجهولا ويقطع النظر عما عداه
من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى
الرابع ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد
بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى و هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في
وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة
هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال
ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة الخامس الحقيقة

من المجاز فيجب ترجيحها ما السلك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له
الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعي امورا اربعة وضعه اولا للمعنى
ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة
انما يتوقف على الاول خاصة فكانت اولى الثالث ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد كان
المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى آخر حتى يسابقه في الفهم
ويبادر المعنى قبل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض كما يتحقق فان
ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة اكثر من معنى ووجود [illegible]
لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما يمكن لنا
القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى
ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم
بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا
سواء استعمل في غيره على سبيل المجاز ام لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة
كثير جدا فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما زاد على المعنى الواحد فقد عرفت
الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا
بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث
والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول
يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية التي هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل

عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط
المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال
والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع وعلاقة
ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح تغيره بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك
امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في
الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع
فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز
في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد
منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له
اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز
غالبا كان الحمل عليه متعينا لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما هو مرجع الغلبة
بالمعنى الذي ذكرناه الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان
توهم خلافه بعض من نصر الاشتراك وسيجيء التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم
اطلاق غلبة المجاز على معان اخر غير ما ذكرناه الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة
اكثر من الحقيقية الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز
بهذين المعنيين ممنوعة بل مقطوع بفسادها اذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات
التي تدور بين اكثر الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست مجازات وان كان اكثر

اقل الناس كالخطباء والشعراء كلها على ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما عدا [illegible]
من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قلت المقصد الاصلي في علم الاصول هو البحث
عن الفاظ القرآن والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما في اعلى طبقات البلاغة
وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاع محله انما هو باشتماله على اللطائف والنكات
التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا
للاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز
هو الغالب في كلام الخطباء والشعراء فان همهم لما ارادوا ان يكون كلامهم
مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة [illegible]
المنقولة عمدوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم
حتى صارت هي الغالب على كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه
عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في
الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتأليف وسلامته عما يخل [illegible]
ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان
المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه
الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان
لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما
باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد

الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما نرى من استعماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان يحصى وح فان اريد ان المجاز شرط في البلاغة فهو موضع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما يحصل بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي فيه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لذلك الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز فيهما قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت لتقدمت عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة واولاها بالترجيح عليها تخصيص العام فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته والجملة فانا نعلم ان الحمل على الحقيقة فضلا عن ان

يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تتوقف الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ وتكون الحقيقة هي الاصل الراجح عن تجرد اللفظ عن القرينة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستدلون بها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة حسبية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما تقتضي رجحان ارادة المجاز لا رجحان كونه من المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو الظاهر الا ان يدعى ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح واما اذا اريد معناه المصطلح المأخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر ثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزم منه ان يكون المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابتة ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من المجاز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي

ولا يستعمل في غيره اصلا او يستعمل فيما يشابه الحقيقة او يتعين فيها فلا يتحقق كثرته المجاز فيه مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا غير الثالث والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا **واعلم** انه قد حكى جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة مجازات وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون من ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليين في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب وضعفوه وربما نسبوه الى ابن جني قال في شرح المختصر ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز اذ انك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت البعض لا جميعه بل لو قلت ضربت رأسه لم يكن قد ضربت من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه آخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها انما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية والضرب وقد استدل بها على كونه مجازا مع ان الرؤية انما يتناول سطح الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة

المجاز باحد المعنيين الاوليين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة على الغلبة باحد المعاني الثلثة المأخوذة وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم من كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى ان اكثر اللغات مجازات ووجه الاندفاع ان مراد القوم الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في الوضع فلا تناقض لا يتوقف تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لا يتوقف التناقض بين الفقهاء انما يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الاصوليين انما يريدون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام عدم ترجيح المجاز او اولوية الحقيقة كما اومأنا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكره من عدم ايجاب الغلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لا رفعا له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية للترجيح مع الشك في الوضع وجب القول برجحانه وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها **الثالث** ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة محققة

المجاز والدلالة الدالة على وجه الارادة لا يمتنع عليها فانه تعتمد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا نرى ان الاصل في كل لغة والاسلس الذي عليه يبنى الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد فلا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل احسن الفا كلون بالحقيقة بوجوه

الاول ما ذكره السيد ره من ان استعمال اللفظة في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعمالها في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد قال قدس سره في مبحث الفاظ العموم بعد نفيه اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعائه اشتراك ما يدعى له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة في الخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته يريد الخصوص وقلما يريد العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع فيه خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان توقفونا او تدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهذا الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان نفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على احد

ما استعملوها

ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما نعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظة قد تكون لها حقيقة في اللغة ليس لها مجاز ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيفهم ودلالتهم على ان المراد به المجاز في الاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا علمنا بالدلالة انهم عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد من اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجرائهم العموم على الخصوص فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك فيستدل النافي فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال الا تريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي

الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا نذهب ك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركنا هما مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد امر كان يجوز ان يوجد نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي خالف فيه لانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليهم يطالبونه الدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة للخصوص على الحقيقة واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقيل اصحابنا واصحاب مخالفينا في هذه النكتة بمنزلة من ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها قالوا ان من ادعى ان عمرا مع زيد فقد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فان قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة

لزمكم

لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان معه عمرا فان كل واحد يلزمه الدلالة وانفاقهما على ان زيدا في الدار ليس بانفاق على موضع الخلاف من التوحيد والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان يتكلموا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقيف اهل اللغة على ذلك كما علمنا في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة تستخرج بدليل وتامل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام في ذلك فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول عن الاصل وهذا هو نفس المذهب وهما يوضح لهم كيف وجب في كل شيء يتجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وكالحذف في قوله تعالى واسأل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع عليه

وتُشعر انهم متجوزون بذلك وقاصدون الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير
اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولا يجب مثل ذلك في استعمال الصيغة العموم
في الخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالاحق بهذا الكلام حصول العلم عنده
ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت بلا شك استعمال هذه
اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع
المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك في صنوف المجاز على
اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعلكم تكونون متجوزين بها في الخصوص
بعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف
هذا الباب من المجاز على الاستدلال لم يعرف عنهم نص وبالمجاز في كلامهم لولا
بطلت الدعوى وفرحنا في هذا الموضع من بابه لانه على خلاف مذهبكم هذا
كلامه قدس سره نقلناه بالفاظه حفظا لما رام من زيادة التقريب لاثبات الاشتراك
في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها
الخلاف والتلك من هذه الجهة ومواضع الامتياز على ندرتها لا يخفى على الفطن
طريق تغيرها الثاني ان الاشتراك اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى مع
الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما
يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء
والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب

واما الاسماء فالاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها
الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد واما الثانية فلان المظنون الحاق الشيء
بالاعم الاكثر الاغلب الثالث ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز
مفاسد لا توجد في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان الاشتراك مطرد
لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق
بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز في
المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه
لا يصح التجوز عنه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه بتعذر الاخر بخلاف المجاز
فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم يحصل مع الاشتراك
بادنى قرينة من القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة
وترجح عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والنقل
والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطأ ان اريد به
وانتفاء القرينة الدالة عليه وخفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو
الاصل فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه
وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلق ومنها ان المجاز
مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا يخالفه فيه وان شاركه في الاحتياج الى
القرينة في الحمل فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز للدلالة

لانا نقول هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك
مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس
شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون ادخل اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق
للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد
للشجاع لكونه بمنزلة دعوى بحجة وبرهان او تعظيما كالشمس للشريف او تحقير
كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار
بليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قلت ظهر فات
المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لج قلبي في هواها لج في مقتي ولو قلت
ازداد هواي فاتت والجناس في مثل شبع سباع ولو قلت سبع شجاع لم يكن
جناس والروي في نحو قوله عارضنا اصلا فقلنا الربرب حتى تبدى الاقحوان
الاشنب فلو قال مستحسن الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة
يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد
او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون
للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به
فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احد المعنيين وفهم الاخر لخفاء القرينة
فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله ثلثة قروء الحيض والمراد

الاطهار ومن قوله سبحانه فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة
بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان
العلاقة شرط فيه وان كانت تنزيل التضاد بمنزلة التناسب لتملح او تهكم
او تمليح ومنها انه محتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما
ذكر من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك
ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك استر العين دون ان تقول
الذهب او الفضة او وفق للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب
من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة
في قوله وما النسل الا نسناه ان لحته حدث على مر الزمان قديمه وقوله فعلت
دعوني والعنا كثير تبعا فمثل كثير من الرجال قليل والمجانسة في قولهم حجر
حجر والروي مثل عنيت ولبث وكذا غيرها من المحسنات فان كل ما يتحقق منها
بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا
يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة
بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح
بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة
على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

بيان معنى قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان الحكم بالحقيقة
والمجاز يتوقف على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المعينة
وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل فيه حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه
سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى
الثاني في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة اتحاد المعنى محل وفاق
وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه اعم من
الحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل
لا بد في الدلالة عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى
المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة
في تلك الصورة لا تقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال
بل يجوز ان يكون السبب امرا اخر كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين
الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز بغلبة النقل ... ص
وغير ذلك مما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس
الاستعمال من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم
بالتعدد وان الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد
فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت
الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على الحكم المعين

يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب اخر فان السبب المعين متى كان مجمعا
عليه كفى ذلك في بطلان ما يترتب على نفي سببيته لا يوجه قال الشيخ في العدة في جملة
كلام له فيجب الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل
له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ
حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك
من الاقسام التي ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد
الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره مع
ذلك فكيف يدعون انه متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة
الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة
مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع عن
دلالة غيره دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان الشيخ ره انما ذكر ذلك في مقام بل لتوهم
مراده عن دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه
الصورة بقرينة السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز المعنى
فمع انفراده على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او وجود
شيء من علامات الحقيقة والمجاز واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة
اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام
الاول وان لم يوجد هناك نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة

التخصيص

هذا والقرينة على هذا التحقيق ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول
الا في صورة التعدد ردا على من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى
يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض
مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة
والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات
الدالة على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر منه اتفاقهم على
ترجيح احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم
من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسألة
قولا بانتفاء الرجحان نعم يظهر من المحقق الميل الى التوقف في هذا وشهرة ذلك
يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد ايضا بمعنى ان
استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين
بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت
الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة يصح معها ثبوتها لا بالاستعمال بل بدليل اخر
كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر
الاصوليين وهم القائلين برجحان المجاز وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين
بعينه ايضا كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما اعلم وح
فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا نفي دلالة الاستعمال على

الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان الاشتراك وفي
هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة
مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل
المسألة والامر في ذلك هين بعد ما علم من مذهب القوم من دلالة الاستعمال
على الحقيقة في صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال
مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور
تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه فانهم وان قالوا
بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة
او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة لا
من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك بعض من قال
برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى
ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة واستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على
الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة
وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك
ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه
عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه
على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة او ان الاستعمال اعم

من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ارادة ان الاستعمال بمجرده لا يدل على الحقيقة
عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول ابن السيد وهي وان فهم وقد
صرح كثير منهم ومنهم الشيخ في كلام المنقول سابقا وهذا ينفي دلالة الاستعمال
او مجرده وهذا تصريحهم في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي الدلالة
في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول
والا لم تكن الدلالة تصويبا للاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك
على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب
به الجمهور عن الاحتجاج له بظاهر الاستعمال هو اول ما طالبه السيد
فيما نقلناه عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال على ان غاية
الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة
ثم اجاب بما حفظه مما نقله والمحصل مما ذكره قدس سره هناك ثلثة
وجوه الاول ان لغة العرب تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة
في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه
فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة
اذا استعمل في المعنى الواحد لا لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس
المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع في اللفظ

دلالته / طول كلام / عن ذلك / بيان المحصل مما ذكره السيد هاهنا / اللفظة

المستعمل من حيث كونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد
لكن ذلك حكم بخلافه انا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال
بحيث لا يكون لاتحاد المعنى مدخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او
عدم ظهور التعدد وبهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح
وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال
لا مع الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تأثير في الدلالة وان اراد انا
نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات
العلة في المقيس عليه فينتفي المعلول فيه فان قيل متى حكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة لزم حكم القول باستقلاله في الدلالة لصحة ان الحكم بدلالة الاستعمال
ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة الا من
من رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة لم يوضع
بازائه وهذا صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها
فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع
التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة
تقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق
من ان الناس الخ قلنا مسلم لكن قد وجدنا الناس انما يعرفون

في المعنى الواحد / لكنا

الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم
من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في
غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة واما اذا ثبت عندهم للفظ
حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هناك
يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال
ولذا ترى اهل اللغة يثبتون لكثير من الالفاظ في كتبهم معاني متعددة
ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على
الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في
اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا
ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجب لهم العدول عن
هذا الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز
ولم نعتبر فيه دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات
على ما صرح به الشهيد فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني
باسرها غاية الامر ان تكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب
القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء
والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة

من دون شك في ذلك ولا ارتياب / السيد

بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثرون على
نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد
كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في
الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى
العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة
وظهورها كما يدعيه الخصم وبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من
الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين
استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة
في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تأثير الاتحاد
ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد
كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة
الاختصاص فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ
عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر
المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الواضح
في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى موضوعا له ذلك
اللفظ وان ذلك المعنى هو الذي يراد من ذلك اللفظ عند الاطلاق والتجرد
عن الصوارف فمتى استعمل اللفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك

الراسخ

الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا
كان اللفظ مستعملا في معاني متعددة فانما نعلم باستعماله كونه حقيقة فيها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك من لوازم
الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير
العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم
الاختصاص فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع
على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترف
به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ
الترجيح فيها البحث والنظر ومحض الحكم عليه بمقتضى التخصيص بالاطراد نادر بل
لا يكاد يتحقق الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى
وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون
عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده من الاستعمال والحمل في عدم التزامهم نصب
القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل
ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم
خلافه على ما يقتضيه نقل الاصوليين بطريقة العرف والعادة في
حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على
اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم بالاتحاد

المعنى

المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس
في الالفاظ على ما وصفناها من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف
صح الحكم بل لا بد له من الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال
انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد مع عدم الحصول
الدلالة له من التعدد كما ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز
طار عليها بد لا له ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز لها
ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك
وجب ان تكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل
من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره قد يكون
من ان الاصل الاطلاق في الحقيقة كلام مجمل وهو على ابهامه غير مسلم
وانت قد عرفت بما فصلناه ان للاصل في الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل
فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد من الاستعمال ان يكون مرادا منه الى
ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم
انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على
خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون الذي
يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحد والثاني ان يكون ذلك متعددا
وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت لا نزاع فيه وكذا الاصل

بالمعنى الثاني من المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع
نزاع مشهور فان اراد بالاصل كلا من المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى
سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة
الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بل لا بد ان اللفظ قد
تكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا
ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما
يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع عن ذلك ومن ثم
ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه
قال الشيخ في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا
ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بل لا بد ان يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها
ولا يجوز ان يكون مجازا لا حقيقة له فعلم بذلك ان هذا اصل الاستعمال
الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون
للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة
ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يتفق استعمال اللفظة في شيء من
ثم يطرد على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة
الحقيقة فيجعل ما ابتدى باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك

ولما

واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله في غيره يستلزم خلو الوضع
عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان
المجوز فيما نحن فيه بالمناسبة الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال
لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه فعلا ولكن في صدق
الحقيقة يتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم
لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اجرى القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز
يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان
اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز
يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت
اصل الحقيقة في المقام الاول لكن الكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود
ترجيح الحقيقة على المجاز بسبب الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال
من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير موقوفة على
ثبوت وضع آخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل
بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا
لو سلمنا استقلال الحقيقة على الاطلاق فذلك لا تأثير له في ترجيح الحقيقة على
المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلق فان استقلال الحقيقة
لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه

ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن
في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل لا العقل على
انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الحصر والمقصود
ههنا اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا
يقتضي كونها هي الظاهر من الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث انه قد ثبت
بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين كما هو الظاهر المفروض فاما ان يكون
حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والثاني باطل
لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك
ضرورة من حالهم مع المداخلة والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل
كونهم متجوزين في احدهما يعلم بالاستدلال دون النظر والضرورة قلنا كيف
وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له
كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله
شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة
الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف توقف التجوز في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه
دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في
النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه وفي استدلال الفقهاء على المجاز

بالامارات

بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث
لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى
السيد قدس سره يلتزم ذلك كيف وتصنيفاته خصوصا ما الفه في آداب
مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك
معلوم بالضرورة وانما ذكر ما ذكره منها على سبيل التنبيه حزم وعدل عن الانصاف
وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها بلا شبهة
ولم يجز الاستدلال لخصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع لكنه معهود
فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح
كونه غير معهود والا لكفى فساده في نقضه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية
وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه
لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او
معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع الثاني لو كان ضروريا او منصوصا
لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب العدول الى انه مجاز في ذلك المعنى فان قيل
لعل الوضع الثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا
كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل
حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى امراته واذا جاء نصر
الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى

نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق
الاستدلال امر معروف في كتب الفقهاء والاصوليين ولم ينكره واحد منهم وكيف
يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز
ذلك في غير الوضع جاز فيه الى آخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا
بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة به
فان جاز احدهما جاز الآخر وان امتنع منع والفصل بينهما فصل بين امرين
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة
ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان كذلك للزم ان يكون المسائل
التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل
الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة
وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف
والخلاف فيها ظاهر معروف فثبت ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ
مشترك واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك في الجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه
قطعا كما لا يخفى واما ما طالبه السيد تفسير ما بينا من الدلالة على اتحاد كيفية
الاستعمال فذلك كلام بعيد عن التحقيق فان ظاهر الاستعمال هو المقتضي للحقيقة
في المختلف فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال علما مع الاختلاف فلا

توثر

قوله فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في
استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال على الشهرة ومن
ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا هو متى كان اتحاد الكيفية
شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال
فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن
الدلالة وانا طالبه رجوع الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود
المانع فيعمل بالمقتضي وهو الاستعمال علمه وللخصم ان يمنع ذلك
فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال الا مع العلم
بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول
لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل في
على صورتها في الخصوص ام تزيد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص
يفتقر الى قرينة ودلالة الى آخره قلنا اولا نزيد الثاني قوله فهو محض الدعوى
ومبناه على المذهب الذي لك يخالف فيه الى آخره قلنا القرينة في محل النزاع لازمة
على كل حال لا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا
بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب في ان استعماله
في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا
كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ

مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هو قرينة الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انا نقول الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة فيترجح كونها قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله قلنا فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف الخ فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النص والضرورة وان هذه الدعوى من السيد قدس سره خلاف المعروف منه وممن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول ثانيا نزيد على قولنا ان كيفية الاستعمال تختلف ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان كثرة الاستعمال اثر ابينا في الدلالة فلا يمكن دعوى ان المعنى المشهور من الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ فلا بد من بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر الاستعمال على

الحقيقة

الحقيقة فيهما فتامل واما عن الثاني فبما ذكره فرية من ان الاصل في الكلام الاحاد والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف فقوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز ونحن البناء عليه ههنا دور ظاهر والظاهر ان الحروف بطرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والفاء للتعقيب وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي لم اللفظ بالا والباقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثر اللغات كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها وقوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع

الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلا من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كالاخرين وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل مشترك بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التصنيف مثلنا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في كونه زمانا بل هو على حقيقي الان من الزمان مع الان سواء كان ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول الان يصلي في قولك زيد يصلي حال كون بعض صلوته ماضيا وبعضها باقيا فجعل الصلوة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا الدليل واضح بتمسك به ولا حجة الا بتبع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع

المذكور

المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته وتقل مفسدته يعلم وجوده ويكثر فيغلب على ما ليس كذلك مما كثرت مفسدته وقلت فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة للغلبة في كلام الحكيم او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع الاشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا اذ لا عبرة بالمظنة كما انه مع العلم بحصولها كما في المجاز لا ينفع انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن افضائهما الى الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر

فيه الجاهل ويقبل العالم فانه يظن انه جاهل الكثرة وغلبته ولا يظن انه عالم
لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ الكثرة
الغالبة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول عن الراجح الى
المرجوح واما الكثرة الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين
مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية
المقصودة هنا اولوية الجعل والصلح ثم قيل فالاصوب ان يقال بعد تحقق الكثرة
الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر
وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع
وقد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ بجملتها اسماؤها وافعالها
وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معنييه الذي
وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على
ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض وضرب اسمان لهذين
اللفظين اللذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما
يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز
وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين مجاز
ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي
بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة

والاكثر

دليل على رجحان الاشتراك

لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ
حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز
الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدور انه يلزم الدور فانه يقال
المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة
فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمال اللفظ المدلول
في الدال فان قيل علامات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا انا لا نسلم الحصر فان
الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة
في الخيال تشمل هذا اذ لا ريب في مقارنة الالفاظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية
والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن وهو المعنى مسبب فلو استعمل كان
استعمال اللفظ المسبب في السبب او استعمال الموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في
الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق
دون اللفظ اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة
وانما يفهم منه اللفظ اعني نفسه بواسطة القرائن وهي تبادر الغير ونفي
الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك
لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ
بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدده
المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى

اللفظة

كالحروف

في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام
والجملة والاسم والحرف والقول واللفظ وغيرها اسامي موضوعة للالفاظ دون
المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا معنى عنه ههنا ايضا فانه لا يعقل هنا بعض
من اللفظ ولا شك انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ
بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة
ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار
سلمنا ثبوت الاشتراك للفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن يقتضي ذلك ترجيح
الاشتراك بالمعنى الاعم اعني ما يحصل من وضع المعنى لنفسه وهو خلاف المدعى
فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره كما صرح به الدال
عليه للدليل هو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم المدعى وما هو المدعى وهو
الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل
المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه على
الوجه الذي يتحقق به الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي
يتحقق به الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون الاشتراك اللازم منه
كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها الاول ان
محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص
والعلامة اذ لا ريب انه مع وجود احدهما يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز

بيان محل النزاع في هذه المسئلة

ولا يبقى شك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز
تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها
وهذه العلامات مما لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي
والاثبات وذلك لان الامر اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير
المعنى او يتبادر وكذا اما ان يصح سلب المعنى او لا يصح فان كان الاول وجب الحكم
بالحقيقة لوجود علاماتها والا فالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع بناء
على انتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه
الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة
على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة
في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق ومجازات بهذه العلامات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو
الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا علم صحة
سلب المعنى منها عرفا لجهل اهل العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق
فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر الثاني ان الاستدلال بالتبادر
وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بها وكذا الاستدلال بعدم التبادر
وعلم صحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى و
المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة

منها

من

بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة
هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال
التبادر امر وجداني فالشك فيه غير معقول فانا متى نرجع الى انفسنا نجد انه قد
فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى من
اللفظ عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج
عنه وهو كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات
الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان
الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب
لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته
ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة او
الخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يحكم بالتوقف في مثل ذلك وهو الشك
بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض
من نقل وعلامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك وظم
ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان
المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر
مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ
وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره

٢ هو الايجاب

دعوى

وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان
الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر
غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل مع صحة الكلام
صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين
لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك
وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور
الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه وشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون
مشتركا او مجازا ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة تبع
المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في
الاخر والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعيين الادلة
من الجانبين ليس متفقا على تعيين المعنى الحقيقي وتمييزه عن المشكوك فيه
وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وهو
دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين انما يقتضي الاشتراك
لو كان التردد بينهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره
فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المأنوسة بالنسبة الى معانيها الشائعة
واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بعد
المعنى قطعا نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغيرهما معا

بيان صور استعمال اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما

او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان
عدم التمييز يقتضي الترديد بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التمييز بين
المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه
من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما
الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من هذين
من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ وهجر المعنى مع الشك في
الوضع وان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية
فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا
مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط
احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له
وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل
هذا الاحتمال صار دائرا بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا
فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر
بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة
الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي

بيان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز

الدلالة

ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان الاقوال في المسألة لا تزيد على قولين
الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم يذهب احد من الاصوليين
قائل به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال المسألة وربما نسب الى الفاضل المحقق
جمال الملة والدين قدس سره في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها صريح
نص في ذلك فانه ذكر في مسألة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج
من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاحتجاج
جيد مندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا
في كتبهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس باصل ينبغي الاعتماد عليه ولا
مفيد ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا
على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي
له هذا كلامه ولا دلالة فيه على انه مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه
على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا في صورة تعدد المعنى كما هو قضية
المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي
له فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد
كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما قد
يوهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا
الكلام في ذلك على وجه يندفع معه الوهم المذكور بما لا مزيد عليه

الباغنوي

نعيده قوله اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا
دار بينها وبين النقل والتخصيص او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض
الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب
المتوقفة على التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب
قرينة ولا استعانة بكناية او اشارة او غيرهما كان من حق الالفاظ وضعها
لمعانيها على وجه يحصل معه تلك الاغراض والمطالب باطلاقها منفردة تحقيقا
لمقتضى الغاية المقصودة من الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ
في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل بقاؤها على ذلك استصحابا للحالة الثابتة
الى ان يعلم زوال الموجب لبقاء العلم فلو ان الالفاظ باسرها كانت جارية على
هذا الاصل لا اصل فيها ابتداء وبقاء لانتظم الامر وارتفع الاختلال من
البين ولم يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات
المتعددة ولا الى تمييز الراجح منها عن المرجوح لكن الناس توسعوا في استعمال
واخرجوا الالفاظ عن مواضعها او غيرها عن جهاتها بالتجوز والتخصيص
والاسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية ورخصة من
الواضع لمكان الضرورة ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك الى حدوث معان جديدة
للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية وهجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن
في افادة تلك المعاني للتعيين والدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا

يكاد

بحث الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز

يكاد يستفاد معها المقصود وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال
والانتقال وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار
وقد يكون الشيء قرينة في زمان دون زمان آخر وفي مكان دون مكان
فاضطر الاصوليون الى تأسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات
المتعارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات
في الالفاظ على ما ذكروه ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك
والنقل والمراد من الحقيقة ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها
مقابلة للنقل والاشتراك ومن المجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار بقرينة
جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب
لصدق الاسم وعموم الوضع والتشبيه داخل في الحقيقة على التبليغ فان
نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر اذ
ظاهر الحمل كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وهو ههنا ليس كذلك وليس
ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما العقلي فلانه على ما نص عليه علماء
البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد
في التشبيه البليغ وان كان بعض امثلته كذلك فاذن هو واسطة
بين الحقيقة والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة
وان معنى قولنا زيد اسد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل

ط على الحقيقة

٢ الوصف نخ

المشبه في معناه على ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان
داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسامه لكنه خلاف
التحقيق ومما يدل على فساده انا نعلم بالضرورة
ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان
زيدا فرد من افراد الاسد
مبالغة في دعوى
الشجاعة كما
في قوله
رأيت
اسدا
وانما
الفرق
بينهما

تم هذا الكتاب المسمى
بشرح الوافية للعالم العامل
والفاضل الكامل السيد
مهدي قدس سره على يد اقل
العباد علما واكثرهم زللا
الفقير الى الله الغني ابراهيم
ابن السيد محمد علي ابن
السيد رضي الحسني الحسيني
يوم الجمعة في العشر الاول
من الشهر المبارك شهر رمضان
سنة الالف والمائتين والثلث والاربعين من الهجرة النبوية على مشرفها
افضل السلام والتحية
تم الكتاب بعون
الملك
الوهاب
تم

مجلس شورای ملی



